Colonialismo, resistencia, liberación y emancipación:

Experiencia lamista en el sur del Tolima

Autores:
Francisco Antonio Arias Murillo
Diego Mauricio Duque Rodríguez

Universidad del Tolima

Copyright © 2018. Sello Editorial Universidad del Tolima. All rights reserved

Arias Morillo, F. A. y Duque Rodríguez, D. M. (2018). Colonialismo, resistencia, liberación y emancipación: experiencia lamista en el sur del Tolima. Sello Editorial Universidad del Tolima. https://elibro.net/es/ereader/bibfxc/111714?page=1

Copyright © 2018. Sello Editorial Universidad del Tolima. All rights reserved

Arias Morillo, F. A. y Duque Rodríguez, D. M. (2018). Colonialismo, resistencia, liberación y emanci pación: experiencia lamista en el sur del Tolima. Sello Editorial Universidad del Tolima. https://el ibro.net/es/ereader/bibfxc/111714?page=1

Copyright © 2018. Sello Editorial Universidad del Tolima. All rights reserved

Arias Morillo, F. A. y Duque Rodríguez, D. M. (2018). Colonialismo, resistencia, liberación y emanci pación: experiencia lamista en el sur del Tolima. Sello Editorial Universidad del Tolima. https://el ibro.net/es/ereader/bibfxc/111714?page=1

Colonialismo, resistencia, liberación y emancipación:

Experiencia lamista en el sur del Tolima

Autores:
Francisco Antonio Arias Murillo
Diego Mauricio Duque Rodríguez

Copyright © 2018. Sello Editorial Universidad del Tolima. All rights reserved

Arias Morillo, F. A. y Duque Rodríguez, D. M. (2018). Colonialismo, resistencia, liberación y emanci pación: experiencia lamista en el sur del Tolima. Sello Editorial Universidad del Tolima. https://el ibro.net/es/ereader/bibfxc/111714?page=1

Copyright © 2018. Sello Editorial Universidad del Tolima. All rights reserved

Arias Morillo, F. A. y Duque Rodríguez, D. M. (2018). Colonialismo, resistencia, liberación y emanci pación: experiencia lamista en el sur del Tolima. Sello Editorial Universidad del Tolima. https://el ibro.net/es/ereader/bibfxc/111714?page=1

Colonialismo, resistencia, liberación y emancipación:

Experiencia lamista en el sur del Tolima

Autores:
Francisco Antonio Arias Murillo
Diego Mauricio Duque Rodríguez

Copyright © 2018. Sello Editorial Universidad del Tolima. All rights reserved

Universidad del Tolima

Arias Morillo, F. A. y Duque Rodríguez, D. M. (2018). Colonialismo, resistencia, liberación y emanci pación: experiencia lamista en el sur del Tolima. Sello Editorial Universidad del Tolima. https://el ibro.net/es/ereader/bibfxc/111714?page=1

Arias Murillo, Francisco Antonio
Colonialismo, resistencia, liberación y emancipación: experiencia lamista en el sur del Tolima / Francisco Antonio Arias Murillo, Diego Mauricio Duque Rodríguez. -- 1ª. Ed. – Ibagué: Universidad del Tolima, 2018.
142 p.: il., fotos
Contenido: Problematizaciones: nudos, desencuentros, Liberaciones-emancipaciones. -- Movimientos sociales, movimiento político: ¿identidades-transgresiones? -- Lucha por el gran resguardo de Ortega y Chaparral: el lamismo en el sur del Tolima. -- Fuerzas de resistencia: pensar y actuar del movimiento lamista en términos de emergencia política. -- Analítica crítica: movimientos sociales indígenas en clave política. -- Conclusiones.

Incluye bibliografía.
ISBN: 978-958-8932-80-4

1. Territorio – Identidad 2. Comunidad indígena - Ortega (Tolima) 3. Comunidad indígena - Chaparral (Tolima) 4. Movimientos sociales 5. Movimientos políticos I. Título II. Duque Rodríguez, Diego Mauricio

986.136
A553c

©Sello Editorial Universidad del Tolima, 2018

© Ph.D Francisco Antonio Arias Murillo.
Profesor Asociado e investigador.
Facultad de Ciencias Humanas y Artes.
Grupo de investigación: Indaguemos-Salud
Universidad del Tolima.

© Diego Mauricio Duque Rodríguez.
Profesional en Ciencia Política.
Catedrático Universidad del Tolima.

Primera edición: 200 ejemplares
ISBN: 978-958-8932-80-4
ISBN electrónico: 978-958-8932-81-1
Número de páginas: 142
Ibagué-Tolima

Colonialismo, resistencia, liberación y emancipación: experiencia lamista en el sur del Tolima

publicaciones@ut.edu.co
faariasm@ut.edu.co

Impresión: Panamericana Formas e Impresos
Diseño y diagramación: Andrés Ortiz - k2 Comunicación Visual
Portada: k2 Comunicación Visual - foto Freepik

Todos los derechos reservados. Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio, sin permiso expreso del autor.

Copyright © 2018. Sello Editorial Universidad del Tolima. All rights reserved

Arias Morillo, F. A. y Duque Rodríguez, D. M. (2018). Colonialismo, resistencia, liberación y emanci pación: experiencia lamista en el sur del Tolima. Sello Editorial Universidad del Tolima. https://el ibro.net/es/ereader/bibfxc/111714?page=1

AGRADECIMIENTOS:

A la Universidad del Tolima por incentivar y permitirnos llevar a cabo prácticas y experiencias investigativas tendientes a propiciar modos de pensar diferentes, así como difundir experiencias sociales y políticas que enriquecen las expectativas transformadoras de profesores y estudiantes, como contribución a la conformación de sociedades más humanas, éticamente responsables con sus congéneres.

A la Oficina de Investigaciones y Desarrollo Científico por propiciar y apoyar estos alcances investigativos en profesores y estudiantes y gestionar recursos necesarios para su ejecución.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 13

CAPÍTULO I

PROBLEMATIZACIONES 15

Nudos, desencuentros, liberaciones-emancipaciones 15

CAPÍTULO II

MOVIMIENTOS SOCIALES - MOVIMIENTO POLÍTICO: 29

¿Identidades-Transgresiones? 29

Movimientos sociales de resistencia. Historicidad y vida cotidiana. Resistencias portadoras de identidad. Historicidad de las prácticas colectivas identitarias. Transformación social. Múltiples planos, múltiples movimientos. ¿'Movimiento social' - 'movimientos sociopolíticos'?: Análisis con límites difusos. 29

CAPÍTULO III

LUCHA POR EL GRAN RESGUARDO DE ORTEGA Y CHAPARRAL: 59

El lamismo en el Sur del Tolima. 59

Prácticas discursivas del lamismo como movimiento social: En busca de las verdades morales: razón práctica y conciencia. Del poder soberano a la lucha constante. Hacia la interpretación política de la historia. Escisiones y fracturas entre indígenas: ¿quiénes somos y quién(es) nos representan? Formas de resistencia indígena: Elegir para gobernar-resistir para recuperar. Justicia como derecho. Saber indígena local. 59

CAPÍTULO IV

FUERZAS DE RESISTENCIA: 83

Pensar y actuar del movimiento lamista en términos de emergencia política. De la prehistoria y la historia en el discurso de Quintín Lame. Entre servidumbre y evangelización: ¿(des)encuentros? Lucha constante: indígenas contra españoles. El resguardo como institución de control poblacional. Independencia, Caudillos, Salvajes y Civilizados. Sincretismo, legalidad y estrategia política. Cierres y aperturas. 83

CAPÍTULO V

ANALÍTICA CRÍTICA: 111

Movimientos sociales indígenas en clave política.

Alcances políticos del movimiento indígena en la actualidad. Reflexiones finales. 111

CAPÍTULO VI

CONCLUSIONES: 121

Reflexiones finales 121

REFERENCIAS 125

Fuentes primarias. 130

ANEXOS 137

Anexo A: Guía de entrevista semi-estructurada para los informantes sobre el Movimiento social liderado por Quintín Lame en el sur del Tolima. 137

Anexo B: Acta de consentimiento informado 139

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Mapa de algunas comunidades indígenas del sur del Tolima 21

Figura 2. Esquema arqueológico-genealógico de análisis triangular de información 25

Figura 3. Modelo transversal sobre los posibles modos de transformación de movimientos sociales de resistencia en movimientos políticos 53

Figura 4.1. Registro de prácticas discursivas transversales en Quintín Lame 68

Figura 4.2. Registro de prácticas discursivas transversales del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral basados en reivindicaciones de Quintín Lame 79

Figura 5. Bohío de reunión de indígenas en resguardo Guatavita-Túa. Ortega, Tolima 81

Figura 6. Genealogía política de saberes indígenas en pensamiento y acción lamista 109

Figura 7. Cabildo indígena en resguardo Guatavita-Túa. Ortega-Tolima. 124

PRESENTACIÓN

Referir lo que acontece en una cultura que nos resulta tan extraña a la hora de pretender visibilizarla, será siempre uno de los mayores riesgos, dado que, sin proponérnoslo, incurrimos en juicios como si se conocieran suficientemente las realidades existenciales a las que hacemos alusión.

Estas intrigas que nos dejan los ejercicios académicos a los que se nos vincula en los procesos educativos y formativos, llevan a pensar en fenómenos que se manifiestan de tan diversas formas a lo largo de la historia y a preguntarnos acerca del cómo éstos han hecho presencia, se han manifestado y se los ha constituido, muy a pesar de sí mismos, bajo la premisa moderna de transformar sus *modus* de estar y habitar el mundo que les ha correspondido.

Dentro de las muchas preguntas que nos van haciendo respecto de lo que procuramos llegar a ser, aquí nos hemos interesado por los modos como se han ido constituyendo, históricamente, los pueblos indígenas, de modo particular cómo han hecho presencia en sus territorios sujetos libertarios y, probablemente, emancipatorios, como lo es el caso de Manuel Quintín Lame Chantre. Este líder indígena produjo luchas en diferentes lugares de sus territorios, pero encontró su lugar más próximo a ellas en lo que es conocido como el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, en el sur del departamento del Tolima; aquí se fueron conformando movimientos de resistencia que bien podrían ser reconocidos como movimientos de defensa de sus derechos respecto de los vejámenes a que les sometía el *invasor*; sin duda estos movimientos de resistencia, centrados en el otorgamiento de derechos legales y, a su vez, conculcados por las autoridades que tenían la obligación de protegerlos, se convierte en dispositivo para emprender sus luchas por la defensa de sus identidades que, como eje articulador de sus comunidades, favorece sus concepciones de vida y modos de ser particulares frente a los modos como ésta es llevada por las autoridades instituidas.

Los conocimientos que se van dando y se van proveyendo por parte de quienes realizan este texto, encuentran estos hechos como factores que posibilitan los procesos de migración de un movimiento social de resistencia, como el enarbolado por Quintín Lame, a la conformación de movimientos políticos

indigenistas, por cuanto beben de sus tradiciones y luchas y, fundamentalmente, procuran hacerlas realidad dentro de los procesos constitucionales del Estado colombiano. Esta dinámica intersticial se puede corroborar en las discusiones que emergen y se producen a lo largo del texto, pero más concretamente en el tercer capítulo del mismo.

Esta perspectiva condujo a pensar y proponer una actividad investigativa que pudiera recrearse al interior de estos nudos propiciados y que ponen en evidencia conflictos entre poblaciones de origen nativo y poblaciones emergentes y/o advenedizas que, mediante estrategias de gestión poblacional, procuraron realizar procesos de liberación, los unos, y mediante estrategias de dominación poblacional por imposición, los otros.

Entrados en estos intereses del saber y el conocer, se condujo el proceso investigativo, para lo cual se recurrió a estrategias metodológicas provenientes de la arqueología como herramienta para la visibilización de los saberes sobre los que operaron ambas culturas, aplicada para la revisión y análisis documental de orden diagnóstico, que bien podríamos denominar el ámbito de los desencuentros; y la genealogía, para el acercamiento a análisis alternativos, no instituidos y no legitimados por los procederes *normalizados* de las ciencias, acerca de las múltiples fuerzas que hicieron y hacen presencia al interior de sus problemáticas; éstas, que son los referentes para poner en relación sus resistencias, permiten ver, pensar y acercarse de otro modo para conocer los fenómenos de la realidad en sus diferentes modos de liberación.

Este tipo de abordaje asume discursos decoloniales y poscoloniales, pero, además, trabaja bajo las perspectivas que afirman el azar como principio rector de la incertidumbre y fundamento identitario y limitante del hombre a la hora de pensarse en cuanto humano. Estas asunciones pueden llevarnos a producir discusiones en torno de la emancipación.

I

PROBLEMATIZACIONES

Nudos, desencuentros, liberaciones-emancipaciones

Los acontecimientos que *moldean* nuestra vida cotidiana no suelen estar tan claros como parecieran serlo a primera vista. Se encuentran dispersos entre decisiones humanas; sus recuerdos fragmentarios; la voluntad humana de vivir (y de morir); las acciones individuales y colectivas para gestionar conflictos, y el azar mismo, fuente de múltiples e inesperadas posibilidades. A todo ello sólo podemos acceder parcialmente, a través de un panorama general, mediante algunas perspectivas sobre lo que ha acontecido, con el propósito, eventualmente, de llegar a saber de su posible actualidad, construyendo nuevos discursos para la acción. Lo que conocemos como realidad no es más que el entramado de relaciones que hacemos de las imágenes, los saberes, las cosmovisiones, los prejuicios y las culturas que nos permean a cada momento y frente a las cuales tomamos posición, *perfilándonos* a través de percepciones propias y ajenas de lo que existe, para llegar a ser *eso* que cada uno de nosotros entendemos como una expresión de nuestro sentido en el mundo.

Hacer visible lo real, *re*conocerlo a través de las culturas de las personas de carne y hueso que hablan, a veces sin palabras, –con gestos, con silencios; a través de sus miradas, sus ademanes, sus cosmovisiones, sus tiempos, sus logros, sus precariedades, sus miedos; en los lugares donde se encuentran: su relación con su hogar, con su naturaleza, con sus espacios más íntimos–, constituye gran parte de nuestra inspiración para realzar gran parte de nuestra historia reciente a través de las historias locales de sus pobladores, sacudiendo su usual hermetismo con toda su riqueza espiritual e indescriptible, guardada en la conciencia colectiva de sus ancianos y de sus hijos, nietos, sobrinos, vecinos, amigos, conocidos…, que abarcan las comunidades indígenas de los resguardos Guatavita-Túa y Vuelta'el Río (en el municipio de Ortega) y el resguardo de Yaguará (en el municipio de Chaparral), los cuales se han escogido como uno de los muchos símbolos que existen hoy de la resistencia indígena a su desaparición como pueblos ancestrales en los territorios colombianos y, por sobre todo, su tenacidad para buscar soluciones pacíficas a los conflictos que los aquejan a diario.

Ha sido la necesidad de mostrar estas historias y las prácticas de resistencia al desconocimiento de sus derechos a ejercer la gestión pública dentro de sus territorios, lo que nos ha conllevado a hablar sobre movimientos sociales de resistencia y su transformación como movimientos políticos, pues se presenta en estas latitudes una voluntad de transformar sus vidas a través de los procesos comunitarios de autogestión, de la defensa de sus resguardos, pero, sobre todo, la reivindicación de un derecho que poseen por ser ciudadanos pertenecientes a unas comunidades antiguas legítimamente indígenas, por un lado, pero también ciudadanos colombianos, ya que forman parte de un proyecto nacional que, aunque minoritario, busca aportar a la concreción de un proyecto plurinacional de construcción de paz, teniendo en cuenta los logros a los cuales accedieron los indígenas a través de la Constitución de 1991, frente a los cuales hemos de referirnos.

Hablar de la construcción de paz en la segunda década del siglo XXI, –procesos de paz adelantados entre el Estado colombiano y grupos armados como el de las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo), hoy desmovilizadas en su mayoría–, hace necesario referirse, a su vez, a procesos locales de construcción de acuerdos de paz y a formas de resistencia que han tenido nuestros pueblos indígenas, no sólo acá en Colombia, sino alrededor de América Latina y de otras latitudes, en torno a sus reivindicaciones cosmológicas, políticas, territoriales, culturales e identitarias y, frente a las cuales este libro es una proyección humilde pero potente, de las gestaciones que surgen desde los procesos libertarios en la época colonial hasta su participación política en los siglos XIX, XX y XXI, reconocida por el Estado, y su transición hacia espacios de movilización electoral a curules en el Congreso en la sociedad mestiza de finales del siglo XX con la reforma constitucional.

Dentro de este proceso han sido múltiples los líderes indígenas que han sido reconocidos por sus congéneres tales como Tupac Amarú y Felipe Guamán Poma en el siglo XVI en el Perú, la Cacica Gaitana en el siglo XVI en Colombia, que reconocieron una defensa de su identidad frente a la conquista y la violencia que los españoles traerían a tierras suramericanas desde su arribo en 1492. Aun reconociendo su gran importancia, era menester saber qué había ocurrido con la historia de las tierras del Tolima en Colombia y, cuando se accedió a investigar, surge en la literatura nacional e internacional la figura de líderes como Manuel Quintín Lame, quien fuera un indígena paéz que participó en la Guerra de los Mil Días, autodidacta de los conocimientos legislativos, defensor de los procesos de reivindicación territorial para sus congéneres y fiel a buscar alternativas de movilización diferentes a la movilización armada.

Algunos de estos motivos hicieron que la investigación fuera un móvil no sólo de carácter académico sino, a su vez, una cuestión de interés político central.

En efecto, el proyecto surgió de una preocupación propia de nuestras sociedades mestizas en las cuales la educación universitaria, específicamente, la ejercida en el campo de las ciencias sociales, se encuentra permeada por una visión que mira de frente hacia Europa sin mirar primero hacia sus procesos más próximos de identidad: ¿cuáles han sido los procesos de exclusión e inclusión dentro del proyecto de Nación *que ha gestado la sociedad colombiana?*

El primer encuentro con las comunidades indígenas de los resguardos de Ortega, en especial, los de Guatavita-Túa y Vueltael' Río, nos mostraron una realidad que nosotros, como personas que se encuentran al otro lado de la historia para sus comunidades, vemos como si fuésemos extranjeros: toda la carga que han vivido sus ancestros y contemporáneos en la lucha por defender sus costumbres y sus pensamientos han desarrollado en su forma de relacionarse con los demás que son foráneos a su cultura, ciertas reservas razonables en su comportamiento, sobre todo, cuando se les solicita información que tenga que ver con sus recuerdos, su historia, su pasado y la significación de su presente. Y es entendible, ya que desde hace siglos sus modos de vida entraron a colisionar con una concepción que los desconoció en toda su valía como seres humanos y que, aún en la actualidad, amenazan con la estabilidad de sus territorios a través de proyectos minero-energéticos y ventas indiscriminadas de predios que los líderes intentan defender a través de la legalidad.

Estos saberes ancestrales de gestionar el territorio en concordancia con sus prácticas de cuidar la tierra, evitar el terraje y la depredación propia de las sociedades occidentalizadas, se encuentra de manera lúcida en las mentes de los indígenas que nos recibieron amablemente en los resguardos y que constituyen gran parte de su tenacidad y su inteligencia para poder convivir pacíficamente como colombianos, haciéndonos posibles otras visiones que permitan recordar que existen caminos diversos y posibles de ser transitados para encontrar la paz en los territorios, sobre todo, en regiones que, como la tolimense, han visto nacer y crecer tantas generaciones en conflicto armado, pero también que han cultivado y sembrado las semillas que avizoran una nueva época.

Como una lupa que permite acercarse a la superficie de los acontecimientos, se ha utilizado una perspectiva arqueológica-genealógica (Foucault, 1970; 1996) para entrever algunos de sus principales problemas, conflictos, luchas y conquistas de derechos alrededor de la lucha por el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, como signo y símbolo de resistencia indígena desde los primeros vestigios de la colonización española hasta el siglo XX y en la actualidad, con el propósito de realizar una analítica de algunas de sus características,

factibles de estudiarse como fuerzas sociales, políticas, económicas y culturales que permiten, en su positividad, una probable transformación de su discurso local como movimiento político.

Nudos

Dentro de las luchas indígenas contemporáneas, en Colombia, suele ser recurrente –mas no exclusiva– la referencia a Manuel Quintín Lame, indígena de ascendencia Paéz, como "el precursor de un movimiento que hoy cobra vigencia" (Castrillón, 1973, p. 218) en la defensa de los derechos indígenas. Su defensa de la identidad suele estar problematizada a través de algunas prácticas discursivas que se fundan en dos modalidades enunciativas claves que guiaron gran parte de sus ejercicios reivindicatorios: el de la *denuncia* de ocupación de territorios indígenas desde la época de la conquista española y la *recuperación* progresiva que se hará de los resguardos indígenas en el territorio colombiano, debido a que, tal y como manifiesta en una comunicación de enero 17 de 1922 en El Espectador, su "derecho es anterior a toda legislación civil colombiana." (Castrillón, 1973, p. 218), lo cual es ya, de hecho, un ejercicio de formación discursiva a través de la difusión de su escritura.

Esta antigüedad del derecho constitutivo al territorio, se puso en escena porque, desde la perspectiva indígena, la ocupación, división y usurpación a indígenas de sus zonas de resguardos ha sido un elemento importante de análisis histórico y político que se ha estudiado desde la época colonial para mostrar, con marcadas diferencias, cómo la tendencia actual ha sido la de ir privatizando las tierras comunales en beneficio de particulares –compradores o usurpadores–, cuyas alianzas con las redes de poder locales conformadas por terratenientes, alcaldes, procuradores, ministros de gobierno, etc., ha estado presente. Dentro de esta perspectiva, el Resguardo es una "forma a través de la cual se expresa con mayor nitidez todo el proceso de ocupación-recuperación" (Rojas, 2000, p. 71). También es una forma en la cual se pliega una serie de problemas que permitirán constituirlo en la única forma de supervivencia del indígena luego de la intervención española, como forma de resistencia que será gestionada a través de la formación de cabildos como fuente de su autoridad política.

En este sentido, se recurre a la exposición de una serie de problemas frente a los cuales es necesario concebir, desde una perspectiva histórica, la figura del resguardo. En primer lugar, se destaca el paso de una concepción territorial en la Colonia a una concepción casi 'exclusiva' de producción para supuestos compradores particulares de terrenos baldíos luego de la Independencia; la contraposición de una economía de supervivencia luego de la conquista

española cuya agudización se va a hacer latente en la época de la República a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX contra una economía latifundista propia de la emergencia de la hacienda (Rojas, 2000); todo esto condicionaría una situación de terraje, es decir,

> una relación de carácter feudal, servil, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos indígenas por los terratenientes. (Vasco, 2008, p. 373)

Junto a esta serie de problemas que permiten la emergencia de un movimiento de resistencia indígena, se destaca, en el ámbito internacional, cómo la influencia de la crisis económica de 1929 provocó el desplazamiento de personas hacia el campo por las altas condiciones de pobreza en muchas ciudades. De este modo, muchos campesinos e indígenas retomaron tierras que legalmente les correspondían pero que les habían sido despojadas por las expropiaciones del Estado a través de la policía y los terratenientes y que se intensificaron después de la Independencia de Colombia. (Cf. Espinosa, 2009, pp. 170-171)

Por su parte, en la escala nacional, se destaca la continuidad del proceso de despojo de terratenientes a propietarios indígenas legitimado por reformas tendientes a otorgar la propiedad privada pasándola a manos de compradores o usurpadores en el período de gobierno del presidente liberal Enrique Olaya Herrera (1930-1934). Su sucesor, Alfonso López Pumarejo (1935-1940), promulgó la ley 200 de 1936 que reforzó la supuesta modernización del sector rural a través de medidas de saneamiento de títulos de latifundistas que habían despojado a indígenas, aumentó la producción a gran escala para constituir un capitalismo dependiente y en detrimento de los pequeños productores, exacerbando la expropiación de tierras para indígenas, quienes se alejaron de la posibilidad de una redistribución más equitativa para poder sobrevivir (Cf. Espinosa, 2009, pp. 170-171)

En este contexto, cabe destacar cómo, entre 1931 y 1939, Quintín Lame, líder indígena de origen caucano, se desplazó hacia los municipios de Ortega y Chaparral, en el sur del Tolima, para luchar por los derechos de los indígenas que allí se encontraban expropiados del territorio como resultado de la lógica del despojo latifundista (figura 1). Su travesía buscaba la organización conjunta del *Gran Resguardo de Ortega y Chaparral* como plataforma de elección de representantes para varios cabildos logrados; su fin, era la recuperación territorial para consolidar un proyecto político común.

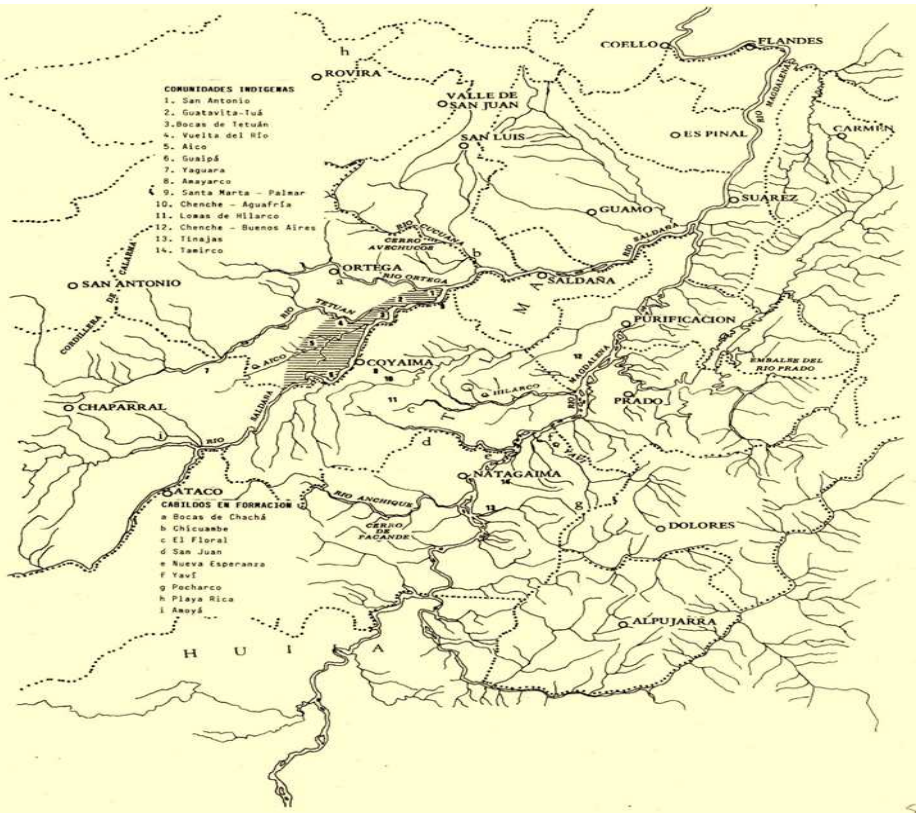
Desencuentros

Esta búsqueda de recuperar los resguardos, en especial, el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, permitió que surgieran múltiples conflictos entre los miembros de este movimiento social y los actores institucionales, así como con los terratenientes, quienes se aliaban con estos últimos. A modo de ejemplo, se destaca cómo en 1931, los indígenas de estas zonas presentaron un memorial ante el Presidente y la Corte Suprema como denuncia del ataque a 49 indígenas por parte de algunos jefes liberales junto a la complicidad del alcalde de Ortega expresada en su omisión ante el caso. Pero la solución no fue la esperada: estos fueron olvidados por los organismos jurídicos al no considerarles importantes. El caso quedó impune y archivado luego de una investigación (Espinosa, 2007, p. 282). Esta forma de denunciar el poder a través de memoriales será una constante en el accionar lamista.

Resulta conveniente hablar de la pertinencia de un movimiento social como el liderado por Quintín Lame en el sur del Tolima entre 1931 y 1939. De manera general, su importancia radica en visibilizar las formas de organización no institucionales para responder a las cuestiones sociales y políticas de los sujetos. Identificar las formas de resistencia frente a acciones institucionales que se consideran ilegítimas, absolutistas, intransigentes; sus articulaciones, sus desplazamientos a través de las prácticas discursivas que emergen sobre los conflictos por el poder y la gestión del territorio; los procesos de reconocimiento de identidad, sus límites y posibilidades. Comprender la autoorganización de las sociedades; la búsqueda de nuevos discursos para la acción; las luchas diarias en torno a las cosmovisiones indígenas y a su profundo compromiso por un arraigo cultural, social y económico.

Por otra parte, estudiar la cuestión de la movilización social en términos de resistencia política para analizar los modos de organización política, estatales o no estatales, poseen, desde sus inicios, vestigios de los ideales y las apuestas de los movimientos sociales de los cuales emergieron pero también se separaron; lo cual apunta a considerar que nuestras sociedades no son ni estáticas ni progresivas, sino que se encuentran atravesadas por múltiples tramas de poder pero también de resistencias entre distintos niveles locales, regionales, nacionales y globales de los cuales los sujetos son partícipes –o no– a través de mediaciones entre el Estado y la sociedad civil como los partidos políticos, los sindicatos o los movimientos sociales, entre otros.

Figura 1. Mapa de algunas comunidades indígenas del sur del Tolima.



Fuente: CD/RAM – Velandia & Buitrago (1987)

Por estas razones, un aspecto relevante en la búsqueda del análisis que se realiza es develar o descubrir aquellas formas de resistencia de los sujetos frente, contra y a través de algunos ideales esencialistas de mediaciones de su discurso para expresar sus derechos, como son su adhesión/exclusión a la Nación, a la Historia, a la Religión, la Clase o el Estado, que han estado presentes en las concepciones occidentales usuales. Para ello, se examina con rigor cuál es la situación concreta de los indígenas para no emitir juicios *a priori* sobre las posibles tácticas y estrategias que utilizan las acciones locales inmersas en sus ejercicios reivindicatorios. La premisa que se puede expresar acá es la de analizar los movimientos sociales en su positividad, lo cual implica visibilizar los posibles reforzamientos, cambios estratégicos, olvidos, latencias y oposiciones que surgen en la lucha por el territorio indígena. Ello implica hablar de una metodología que permita viabilizar este análisis de una manera coherente y operacional. Así las cosas:

El texto posee un carácter crítico-hermenéutico, pues procura producir un nivel de comprensión sobre el modo de proceder de los movimientos sociales de resistencia y habilita para realizar una lectura crítica que permita acceder a los modos como éstos llegan a constituirse en movimiento político. Esta forma de proceder procura evidenciar el proceso de transición, de movimiento social de resistencia –visibilización mediante una arqueología a modo de diagnóstico–, a movimiento político en su analítica genealógica –como mecanismo que puede dar razón de la actualidad legítima del movimiento político liderado por Quintín Lame dentro de la sociedad política colombiana–.

De este modo, la arqueología[1] se constituye en estrategia metodológica que, en su perspectiva -como caja de herramientas-, permite ser utilizada según las necesidades, posibilidades y condiciones del objeto de investigación. Frente a esto, Foucault (1970), reúne las formas metodológicas empleadas en los procesos de investigación referentes a las ciencias humanas y sociales; en este sentido, su interés es mostrar o hacer visible lo que no es visible porque está demasiado cerca de los ojos. Bajo esta perspectiva, se busca no afirmar sino evidenciar lo que las prácticas facultan para la constitución de nuevos discursos.

La investigación de los movimientos sociales de resistencia implica un reto para los estudiosos de su problemática: concebir las distintas perspectivas con las que ellos han sido referidos, a fin de producir una mirada distinta que permita pensar de otro modo. Es por esto que la arqueología no hace referencia a un estudio de lo oculto. Ella permite reconocer formas o modalidades enunciativas que se hallan dispersas en los distintos saberes, –para este caso, referentes filosóficos, sociológicos, políticos, económicos, históricos y culturales– con el fin de reconstituir los discursos que han conducido a unas formas particulares de conocer estos movimientos sociales de resistencia hasta llegar a normalizarse de modo que no haya forma de disentir o controvertirse al respecto.

En el momento en que se registran las distintas formas de resistencia social, política, económica y cultural en el movimiento Quintín Lame, ellas nos permiten realizar un diagnóstico respecto de dicho objeto y problema que hace posible el paso al carácter genealógico, en cuanto que la genealogía, desde la perspectiva de Foucault (1992, 2014) sería una herramienta metodológica cuya función permite analizar las distintas fuerzas históricas que hacen posible la emergencia de un fenómeno en un momento dado; dicha posibilidad de aparición bajo otra forma, permite, para este estudio, transitar de movimiento social de resistencia a movimiento político.

1 En el sentido en que la aborda Arias (2010).

Un esfuerzo conjunto por trabajar metodológicamente la arqueología y la genealogía permite mostrar algunas posibles alternativas de movilización social y política para la defensa de los derechos de poblaciones como la sociedad colombiana y constituir discursos divergentes que contravengan los discursos que siempre se han referido a *lo mismo*. En este sentido, se puede afirmar que un discurso puede concebirse, en un contexto dado, como "aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse" (Foucault, 2010, p. 15).

Este proceso investigativo asume el enfoque cualitativo, por cuanto las prácticas concretas del movimiento social de resistencia Quintín Lame permiten descubrir sus modos de transición a movimiento político. El enfoque cualitativo parte del conocimiento del fenómeno particular para describir lo que efectivamente se da, incluso, en otras latitudes, de cumplirse con las mismas condiciones.

Este enfoque parte del reconocimiento de la investigación como construcción social del conocimiento. Implica según Sandoval (1996) tres condiciones: —a) la recuperación de la subjetividad como espacio de construcción de vida, b) la reivindicación de la vida cotidiana como escenario básico para comprender la realidad socio-cultural y c) la intersubjetividad y el consenso, como vehículos para acceder al conocimiento válido de la realidad humana (p. 34).

Según Taylor y Bogdan (1987, pp. 19–23) se podrían enunciar algunas características de este enfoque de investigación cualitativa:

Es inductiva, o mejor cuasi-inductiva; su ruta metodológica se relaciona más con el descubrimiento y el hallazgo que con la comprobación o la verificación.

Es holística; los investigadores ven el escenario y a las personas en una perspectiva de totalidad. Las personas, los escenarios o los grupos no son reducidos a variables, sino considerados como un todo integral, que obedece a una lógica propia de organización, de funcionamiento y de significación.

Es interactiva y reflexiva; los investigadores son sensibles a los efectos que ellos mismos causan sobre las personas que son objeto de su estudio.

No impone visiones previas; los investigadores cualitativos suspenden o se apartan temporalmente de sus propias creencias, perspectivas y predisposiciones.

Es abierta; no excluye la recolección y el análisis de datos y puntos de vista distintos. Para los investigadores cualitativos, todas las perspectivas son valiosas. En consecuencia, todos los escenarios y personas son dignos de estudio.

Es humanista; los investigadores buscan acceder por distintos medios a lo privado o lo personal como experiencias particulares, captado desde las percepciones, concepciones y actuaciones de quien los protagoniza.

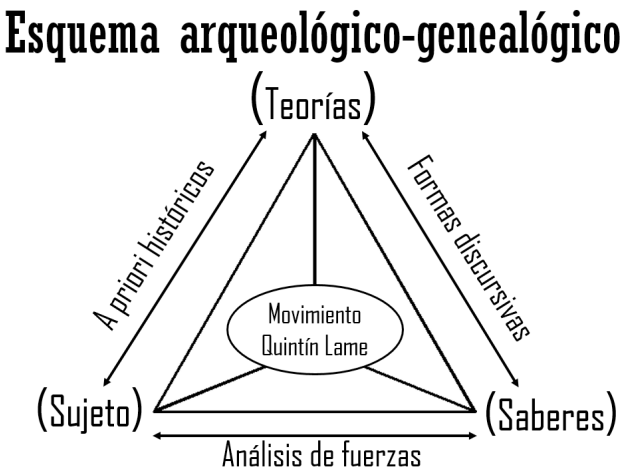
Es rigurosa; aunque de un modo distinto al de la investigación denominada cuantitativa. Los investigadores aunque cualitativos buscan resolver los problemas de validez y de confiabilidad por las vías de la exhaustividad (análisis detallado y profundo) y del consenso intersubjetivo (interpretación y sentidos compartidos).

Válido es decir que las fuentes de y para la recolección de información se corresponde con: archivos históricos, bibliotecas (textos, libros, manuscritos), hemerotecas (periódicos nacionales y locales, folletos, panfletos, vídeos, audios), autores que trabajan las temáticas de movimientos sociales de resistencia y movimientos políticos; artículos especializados referentes a los movimientos sociales de resistencia y los movimientos políticos así como fuentes primarias (miembros de los movimientos sociales de resistencia y el movimiento político Quintín Lame).

De igual modo, los instrumentos que permitieron la recolección de la información fueron: reseñas de textos, fichas temáticas para el registro de enunciados y construcción de archivo y entrevistas semi-estructuradas.

El proceso analítico se realiza mediante una triangulación de la información: se registraron las prácticas sociales de resistencia y políticas del movimiento Quintín Lame para luego ponerlas en relación con la información referida a movimientos sociales de resistencia y la información sobre constitución del movimiento político, tal como lo expresan los científicos sociales a través de sus teorías para, finalmente, producir una analítica interpretativa que faculta para comprender los alcances políticos de los movimientos sociales de resistencia en su búsqueda de participación dentro del sistema social y político, en este caso colombiano. (Figura 2)

Figura 2. Esquema arqueológico-genealógico de análisis triangular de información.



Fuente: Construcción de los investigadores, con base en Foucault (1970; 1996).

Liberaciones-Emancipaciones

En la contextualización de algunos enunciados de los discursos de Manuel Quintín Lame, así como de las personas, documentos y testimonios a través de los cuales circula la formación de un discurso indígena, fue posible reconocer distintas fuerzas de resistencia social, política, económica y cultural en cuya emergencia y análisis triangular, esto es, allí donde *surgen*, se *transforman* e *influyen* en el campo de lo *político*, es factible revelar sus continuidades y discontinuidades con los mecanismos de poder de los cuáles son sujetos: por un lado, en su uso del derecho positivo y de gentes, y por el otro, de principios doctrinarios de la ética y moral católicas que utilizan como dispositivos constitutivos de su discurso. En la revisión de esta formación discursiva sobre un movimiento social en perspectiva política, es posible mostrar su relevancia general dentro de la defensa del territorio.

Para tal propósito, en la estrategia arqueológica desplegada, –cuyo objetivo no es otro sino el "análisis de las discursividades locales"–, se creó un "archivo" (Foucault, 1996, p. 20; 1970, p. 222), entendido como "*el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*" (Foucault, 1970, p. 221). Éste se realiza a través de fichas de lectura diferenciadas por página, enunciado y comentario, con la función de recoger y poner en escena *lo dicho* (p. 215) tanto por los académicos en los modos de decir movimiento social de

resistencia y movimiento político, como por los integrantes del movimiento lamista en la recolección de documentos legales y textos escritos por Manuel Quintín Lame, así como también por lo expresado en entrevistas semi-estructuradas cuya función es la recolección de fuentes orales para saber de la actualidad de estos ejercicios reivindicatorios: en particular, de los Resguardos de Yaguará en Chaparral (grabaciones encontradas en el Centro de Documentación Regional del Alto Magdalena-CD/RAM) y Guatavita-Túa, en Ortega (entrevista a algunos de los reconocidos como *mayores* por sus comunidades y que hubiesen, en lo posible, conocido y actuado con el líder Manuel Quintín Lame Chantre) y Vuelta'el Río en Ortega (entrevista a líder indígena quien fue presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC en los noventa y actualmente activista del Consejo Regional Indígena del Tolima-CRIT). De este modo parece posible analizar sus prácticas discursivas en sus formas locales de emergencia para ponerlas en relación con su formación discursiva y permitir el análisis crítico de éstas.

En el componente genealógico, empleado como "acoplamiento de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales" (Foucault, 1996, p. 18), se revisan, junto a los documentos mencionados y, a modo de archivo, algunas crónicas, textos antiguos y raros, así como algunas fuentes secundarias que dan cuenta de la "voluntad de verdad" que permitió la emergencia del resguardo como dispositivo de poder soberano luego de la Conquista Española, para hacer un análisis de algunas fuerzas de resistencia y sus *puntos de quiebre* generados desde esa época con indígenas antiguos y su emergencia política, con sus dificultades y alcances.

La premisa metodológica que se evidencia no fue tanto la resistencia al conflicto, sino antes bien, la resistencia *entre* conflictos, es decir, la serie de mecanismos y dispositivos de poder utilizados de un lado y de otro en un enfrentamiento transversal y (dis)continuo por la recuperación territorial de la raza *indígena* contra sus adversarios *españoles*, *blancos* y *mestizos* para reivindicar sus derechos y *resistirse* a desaparecer a través de la ley, la historia, la ética y la moral, factores constituyentes de sujeto en su perspectiva propia de resistencia que permiten considerarlo, a su vez, como un movimiento sociopolítico, ya que, para sus seguidores, Lame fue un caudillo que comenzó, a principios del siglo XX, el trabajo organizativo de las comunidades indígenas en Colombia.

De este modo, y con la intención de analizar cuáles pueden ser los *a priori históricos*, es decir, el "conjunto de las reglas que caracteriza una práctica discursiva" (Foucault, 1970, p. 217), referida, en este caso, al conjunto de reglas que se refieren a lo *enunciable* sobre movimientos sociales de resistencia desde la perspectiva académica, se hace necesario discurrir en torno a algunas perspectivas teóricas que sirven de refuerzo para poder concebir el tránsito hacia

un movimiento político y que servirán, en cuanto que herramientas constituyentes de conocimiento, para poner en relación algunos discursos que sobre ella se dicen en la Filosofía, la Ciencia Política, la Sociología, la Economía, la Antropología, la Psicología y la Historia. Ellas permiten concebir los límites por los cuales los sujetos que constituyen los movimientos sociales de resistencia pueden transitar y también, por qué no, *franquear* para pensarse de otro modo en términos epistemológicos de aprehensión de modalidades enunciativas que convierten, a los movimientos sociales, en un objeto de conocimiento que circula a través de campos de saberes específicos.

Sin duda, los modos que asume y evidencia esta investigación abre la posibilidad de pensar de modo diferente la conformación de movimientos políticos que, más allá de procurar encarnar procesos y luchas liberacionistas circunscriptas a los mecanismos jurídicos de legitimación constitucional de aspiraciones humanas fundadas en el derecho, pretenden tender un puente que faculte el pensarse y pensar de otro modo, quizá, bajo el compromiso emancipatorio del sujeto constituido a fin de procurar llegar a *ser otros*.

II

MOVIMIENTOS SOCIALES - MOVIMIENTO POLÍTICO:

¿Identidades-Transgresiones?

Movimientos sociales de resistencia. Historicidad y vida cotidiana. Resistencias portadoras de identidad. Historicidad de las prácticas colectivas identitarias. Transformación social. Múltiples planos, múltiples movimientos. ¿'Movimiento social' - 'movimientos sociopolíticos'?: Análisis con límites difusos.

Pensar en una arqueología de los movimientos sociales es, en perspectiva de Foucault (1970), adentrarse en la tarea de construir un diagnóstico de dicho fenómeno teniendo en cuenta sus particulares formas de emergencia local, regional, continental y mundial. Este modo de proceder implica registrar los diversos *a priori* que han hecho posible su discurso –prácticas discursivas o saber–, para, en su contextualizar, reconocer las particularidades identitarias del discurso mismo, esto es, sus posibles formaciones discursivas (conocer). En este sentido, aquí se registran y visibilizan las formas o modos de decir movimiento social de resistencia a través de los diversos discursos que han construido, a su respecto, los estudiosos del tema, así como los posibles modos de transitar hacia la conformación de movimiento político.

Movimientos sociales de resistencia

Acercarse a los movimientos sociales de resistencia con el fin de aprehender su proceder, conocer las teorías que les da soporte, según lo propuesto por los diversos autores interesados en el tema, es tarea factible de ser abordada por la arqueología que, en cuanto tal, permite saber de su actualidad y rastrear los *a priori* mediante los cuales se han reconocido y posicionado en el ámbito de las sociedades, particularmente la colombiana.

Con base en Foucault (1998) podría entenderse que un movimiento social de resistencia hace referencia a "enfrentamiento y reforzamiento recíproco" (p. 58) entre grupos de personas que se organizan para reclamar sus

derechos; derechos que han sido violados o conculcados por organizaciones e instituciones, especialmente de carácter estatal. De igual modo, se puede entender a un movimiento social de resistencia como "instrumento de lucha" (Foucault, 1996, p. 114) que vehicula las inconformidades de aquellos grupos de personas frente a la poca atención que aquellas instituciones les brindan para poder ejercer sus derechos individuales o colectivos y satisfacer sus necesidades fundamentales.

En cuanto a la concepción de un movimiento social de resistencia, como instrumento de lucha por el ejercicio de derechos colectivos, Touraine (1997) lo entiende como "*formas de acción conflictivas organizadas y conducidas por un actor colectivo contra un adversario por el control de un campo social*" (p. 262). En este sentido, ellos, al evidenciar conflictos latentes nos permiten dinamizar los procesos sociales y trascenderlos. En todo caso, buscan ser un "esfuerzo por unir la lucha contra unos enemigos siempre amenazantes y la defensa de los derechos sociales y culturales." (Touraine, 1997, p. 104).

Para el mismo (Touraine, 1997), el hecho de que los movimientos sociales de resistencia posibiliten un "espacio autónomo e intermedio" (p. 107) entre las instituciones políticas y la sociedad civil, no significa que se instauren en la sociedad de la cual surgen. En realidad, un movimiento social de resistencia implica un "conjunto cambiante de debates, tensiones y desgarramientos internos; está tironeado entre la expresión de la base y los proyectos políticos de los dirigentes" (p. 104). De ahí que su principal tendencia sea el cambio y la conflictividad constantes.

Por otro lado, autores como Foucault (1996), considerarían a los movimientos sociales de resistencia como "las peripecias de algo que pasa bajo el Estado, que atraviesa el derecho, que resulta más antiguo y más profundo que las instituciones" (p. 112). La probable antigüedad de ellos radica en que permitirían el surgimiento de un campo analítico donde los individuos que viven en sociedad, busquen visibilizar y expresar sus reivindicaciones más apremiantes para que, posteriormente, a través de un acuerdo o imposición (dependiendo del contexto) puedan resolver gradualmente sus necesidades a través de las respuestas otorgadas o negociadas por las esferas institucionales.

En cualquier caso, resultaría viable pensar que la exigencia de derechos negados o resueltos insatisfactoriamente por las instituciones, en el escenario de las sociedades, se torna un elemento de disputa o conflicto que se encuentra más allá de cualquier acepción moderna de Estado-nación. De ahí que en una primera aproximación al concepto de movimiento social de resistencia no sea

factible concebirlo como fenómeno *universal*,[2] sino en cambio, como una confluencia *continua* de múltiples disputas locales que responden a problemáticas más generales *vividas* y *sentidas* por un grupo de personas, cuyas acciones colectivas parecen estar reconocidas y justificadas por la búsqueda *consciente*[3] de orientar sus objetivos hacia la transformación sociopolítica de sus realidades más cercanas, "utilizando para ello formas organizativas y de acción variables"[4] (Raschke, 1994, p. 124).[5]

De este modo se encuentra mencionado en Tarrow (1997) cuando se refiere a una de las condiciones para que exista un movimiento social de resistencia. Junto a su perspectiva, se puede diferenciar la acción colectiva de las de los grupos de presión, los partidos políticos o las instituciones. Sería entonces, una forma de disputar, confrontar o controvertir el poder.

De ahí que se enuncia como acción colectiva contenciosa, ya que "es utilizada por gente que carece de acceso regular a las instituciones, que actúa en nombre de reivindicaciones nuevas o no aceptadas y que se conduce de un modo que constituye una amenaza fundamental para otros" (p. 19). Aquí se manifestaría claramente un escenario alternativo en dónde las fuerzas sociales estarían reflejando constantemente un retrato siempre vivo y cambiante de las problemáticas y posibles rutas de acción que se le plantean a cada sociedad histórica.

Al cuestionar aquellas formas de dominación presentes en las sociedades, los movimientos sociales de resistencia buscarían dinamizar los procesos participativos y hacerlos accesibles a distintos grupos de personas que se encuentran por fuera del poder institucional; ellos podrían llegar a convertirse en alternativas que permitan visibilizar diferentes conflictos que están latentes en algunas sociedades. Se trataría de un análisis local de las formas en que los movimientos sociales de resistencia procuran "dar la palabra a quienes no la tienen, hacerlos partícipes en la formación de las decisiones políticas y económicas" (Touraine, 1997, p. 126).

---

2 Ésta pareciera ser la presunción analítica del Estado moderno, el derecho y las instituciones.

3 Cf. Capítulo III: Prácticas discursivas del Lamismo como movimiento social.

4 Esta aproximación teórica surge de la reflexión de los investigadores en torno a las de los autores estudiados y la perspectiva del movimiento liderado por Manuel Quintín Lame en el sur del Tolima, a raíz de su pensamiento.

5 Está basada en la propuesta de definición general que brinda Raschke sobre los movimientos sociales. En sus términos, "un movimiento social es un actor colectivo movilizador que, con cierta continuidad y sobre las bases de una alta integración simbólica y una escasa especificación de su papel, persigue una meta consistente en llevar a cabo, evitar o anular cambios sociales fundamentales, utilizando para ello formas organizativas y de acción variables" (Raschke, 1994, p. 124). En el siguiente apartado sobre los movimientos sociales de resistencia y sus modos de constitución como movimientos políticos se ahonda en algunos elementos que implica esta definición y las ventajas y limitaciones analíticas que poseen para el presente estudio.

Así las cosas, se vislumbraría en su idiosincrasia cierto carácter autónomo pero a su vez conflictivo: frente a las instituciones, por un lado, y dentro de su organización, por el otro. Con base en la perspectiva que ofrece Melucci (2010), se podría entender que su acción "se diferencia del modelo de organización política y asume una independencia creciente con respecto a los sistemas políticos" (p. 16), pues aquellos no suelen actuar para acceder al poder —como sería el caso de los partidos políticos—; si los movimientos sociales de resistencia actúan, lo hacen "de tal suerte que los conflictos se hagan visibles, entonces el poder puede ser cuestionado y negociado en nuevas formas" (p. 21).

Si estos movimientos sociales otorgan una plataforma de representación diferente a la propuesta por el sistema político, ¿en qué radicaría su diferencia frente a él? El mismo (Melucci, 2010) afirma que se "hace posible elaborar nuevas reglas, nuevos criterios de inclusión, nuevos derechos, nuevas formas de representación y nuevos procesos de toma de decisiones, que incorporen aquellos dilemas que la sociedad es capaz de manejar" (p. 21). Una visión semejante podríamos encontrarla en Touraine (2006) cuando afirma que un movimiento social de resistencia "se sitúa al interior de un sistema social en donde cuestiona las fuerzas dominantes y sus apoyos políticos o culturales" (p. 261).

Como análisis local de estas formas, sería preciso considerar a las sociedades desde una perspectiva más activa, es decir, que involucre a los individuos hasta permitirles, en lo posible, convertirse en sujetos relevantes que logren la consecución de sus objetivos en tanto portadores de alternativas y no sólo de problemáticas. Esto permitiría evidenciar en cada una de aquellas sociedades, posibles formaciones de movimientos sociales de resistencia que permitan intervenir en los conflictos que puedan surgir de acuerdo a la situación histórica en la que se encuentren situados. De esta manera subyace una opción viable que buscaría la participación de las personas en las decisiones políticas y económicas ya que permitiría controvertir algunas lógicas de poder que atraviesan a las instituciones. Esto acorde con una *política del disenso*, condición necesaria en Bobbio (2010, p. 72) para pensarse algo semejante a una democracia más directa y participativa.

Desde esta clave de carácter concreto y conflictivo como supuesto teórico en las sociedades, esto es, desistiendo de una vez de su clasificación como fenómeno "universal", es posible que exista otro nivel de análisis capaz de vislumbrar aquel perfil activo y provisorio de los movimientos sociales de resistencia. Visto así, sería una apuesta que conduciría a permanecer en alerta constante frente a la singularidad en el conocimiento de su acción ya que implica un compromiso simultáneo por parte de los investigadores y participantes frente a sus propias decisiones. Se afirmaría entonces que:

> Una sociedad que posee una fuerte capacidad de intervención sobre ella misma debe estar seguramente en términos de movimientos más que de orden, pero ella constituye, como los otros tipos de sociedad histórica, un sistema de acción histórica particular y nada permite afirmar que este sistema no será remplazado por otro. (Touraine, 2006, p. 272)

Si una sociedad es capaz de *movilizarse* frente a las problemáticas que le afectan, puede reconocerse, —autocríticamente—, a través de distintas formas y posibilidades estratégicas concretas para encauzar sus conflictos. Bajo esta perspectiva, sería necesaria una oposición continua de los individuos que forman parte de una colectividad hacia cualquier forma de poder que propugne por su homogeneidad, ya que ésta ocultaría los conflictos que surgen a raíz de las diferencias sociales: factor identitario que, precisamente, permite su movilización.

Historicidad y Vida Cotidiana

Al aceptar la posibilidad de que los movimientos sociales de resistencia sean tratados como fenómenos de carácter local, su análisis implicaría considerar una perspectiva que permanece en constante cambio; aquí confluyen distintas disputas que motivan a los individuos a reunirse para encontrarse y reconocerse como sujetos activos que orientan sus objetivos para hacer valer sus necesidades y exigencias en un instante histórico específico. De ahí que Touraine (2006) considere a los movimientos sociales de resistencia como "la trama de la vida social asociados a las orientaciones de la historicidad; [que] producen las prácticas sociales a través de las instituciones, la organización social y cultural." (p. 271). La *historicidad* es, para este autor, "el conjunto de modelos culturales, cognoscitivos, económicos, éticos y estéticos con los cuales una colectividad construye sus relaciones con el medio" (Touraine, 1987, p. 67). Ella se constituye en la apuesta por la cual los movimientos sociales de resistencia se encuentran en disputa o en lucha constante ya que buscan asumir su pasado, orientar su presente y su futuro de manera que su vida pueda llegar a cambiar gradualmente.

Construir las prácticas sociales a través de la vida cotidiana, es una constante que también se podría observar en el análisis de Melucci (2010, p. 16). Con él se puede afirmar que los movimientos sociales de resistencia intentan "cambiar la vida de las personas, creen que la gente puede cambiar nuestra vida cotidiana cuando luchamos por cambios más generales en la sociedad" (p. 70). Se convierten entonces, en vehículo para la lucha constante por la vida

cotidiana de las personas, –no sólo de los miembros que se movilizan–, sino también cambios más generales en situaciones específicas que involucran el compromiso colectivo.

Concebir las luchas que conducen los movimientos sociales de resistencia para mejorar la vida de las personas implicaría que se tengan en cuenta las problemáticas identitarias que las personas tienen en sus comunidades particulares. Con base en autores como Foucault (1998) podríamos afirmar que en ellos, "lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible" (p. 176).

De este modo, se podría hablar de ellos en relación con la vida misma, pues las necesidades fundamentales de las personas se encuentran ligadas a la vida en sociedad. Sin embargo, es necesario aclarar que aunque se tiende a catalogar la lucha de estos movimientos sociales por el ejercicio de los "derechos colectivos", —en su sentido exclusivamente jurídico—, no por ello ha de ser la única acepción posible de ser estudiada. Por ejemplo, se podría afirmar que "la vida mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho" (Foucault, 1998, p. 56).

La vida misma se enuncia en clave de derechos debido a que el ejercicio de la posibilidad de satisfacer —o no— las necesidades fundamentales, se convierte en una apuesta a seguir. Desde esta perspectiva, los movimientos sociales de resistencia llegarían a constituirse en "estrategia de vida" (Vasco, 2002, p. 141) en tanto las personas busquen defender sus derechos a poder *existir* plenamente en sociedad, tales como el acceso a mejores oportunidades para satisfacer sus necesidades vitales como la vivienda, la salud, la educación, la libre organización, la expresión de sus creencias, entre otros. De este modo, la sociedad se convierte en campo de batalla o lucha constante por ejercer el derecho a vivir dignamente a pesar de las diferencias entre los individuos en un escenario siempre cambiante.

Para considerar un ejemplo que es menester en la presente investigación, se podría destacar en concreto la apuesta de los pueblos indígenas por la resignificación tradicional de sus territorios; ello permite pensar no sólo la continuidad de su supervivencia dentro del país, sino también una estrategia de vida diferente a la convencional:

> No se trata sólo de tener acceso a una porción de terreno para trabajar y producir, reivindicación que orienta en lo fundamental la lucha del campesinado colombiano (…) sino de poder establecer con ese espacio las relaciones que lo configuran como territorio de una sociedad particular, permitiendo, al mismo tiempo, la continuidad de su existencia como sociedad específica. (Vasco, 2002, p. 203)

Cabe resaltar en este pasaje la forma como se constituye la experiencia social de los pueblos indígenas de acuerdo a sus particularidades y en especial, con su relación con la tierra, que pasaría, según su cosmovisión, a ser el territorio, lugar desde donde llegaría a constituirse en una sociedad *diferente*. El surgimiento de los movimientos sociales de resistencia, como *estrategia de vida*, permite visibilizar distintas concepciones que han sido olvidadas por las instituciones y que, como en el caso que se presenta, pueden llegar a ser ancestrales.

Ahora bien, si la vida es la apuesta de los movimientos sociales de resistencia, ¿cómo podríamos diferenciar sus conflictos dependiendo de la sociedad en que hacen presencia? En la perspectiva de Touraine, (2006) podría entenderse que lo que constituye a un movimiento social de resistencia como específico es que "él defiende, dentro de un campo cultural e histórico dado, otra sociedad" (p. 258) cuya existencia está fundada en las vivencias y problemas de cada persona que conforma una época dada y que forma su propia historia, sus propios conflictos. Por tanto, se trata más de comprender las características de los movimientos sociales de resistencia en una situación conflictiva particular y sus posibilidades para poder obtener mayores ventajas en una relación de poder frente a los obstáculos institucionales que le impidan desarrollar sus potencialidades vitales como individuos, más que constituirse en una vanguardia "universal" y estática de acción política y económica como los partidos políticos, los sindicatos o los grupos de presión, por ejemplo, pues "[una lucha social] debe ser conducida en nombre de una población particular" (p. 262).

Partiendo de los objetivos por los que propugnan los movimientos sociales de resistencia en su lucha, es posible que la propuesta de Melucci (2010) ayude a entender algunos de estos procesos particulares. Él afirma que:

> Un movimiento antagónico no se presenta jamás en estado puro, porque (…) los objetos históricos con los cuales el análisis tiene que enfrentarse son siempre movimientos reivindicativos o movimientos políticos con la posibilidad de un mayor o menor componente antagónico. (p. 51)

Para analizar los diferentes conflictos que se generan, no es de esperarse que pueda haber algo como una sociedad homogénea para todos los tiempos, sino que, dependiendo de los objetos que tenga cada uno de los movimientos sociales fijados, así será su estrategia para luchar por sus derechos. Para el mismo (Melucci, 2010):

> Un movimiento reivindicativo se sitúa en el ámbito de la organización social y lucha contra el poder que garantiza las normas y los papeles; un movimiento de este tipo tiende a una redistribución de los recursos y a una reestructuración de dichos papeles. (pp. 50-51).

Por su parte, autores como Foucault (1998) considerarían a los movimientos sociales de resistencia como "líneas divisorias" (p. 117) que atraviesan a los individuos mismos y los hacen cuestionarse sobre sus problemáticas particulares para *movilizarse* frente a las formas de poder que emplean las leyes y las instituciones y que atraviesan el cuerpo social. Sus luchas constituirían "el otro término en las relaciones de poder" (pp. 116-117) en un enfrentamiento constante por visibilizar su proyecto de vida, sus conflictos internos, la proyección o puesta en evidencia de otra perspectiva en un campo histórico dado dentro de la sociedad que se considera desigual para las personas que luchan dentro de los movimientos sociales de resistencia y buscan, a través de estos, brindar una solución práctica que pueda resolver sus demandas en el presente.

Resistencias portadoras de identidad

Para su análisis, sería interesante preguntarse no sólo por el cómo ha llegado a conformarse sino a su vez por qué se ha constituido la resistencia como un componente propio en los movimientos sociales. Un cuestionamiento de ese orden permite describir cuáles han sido las condiciones de su surgimiento; los conflictos que han pasado para poderse organizar y conformar un sentimiento compartido de acción; quiénes los han conformado y qué elementos comunes y de disputa les ha permitido llegar a confluir (y posiblemente a disgregarse). De este modo, la *identidad* jugaría un papel fundamental en los movimientos sociales de resistencia: el preguntar "quiénes somos" cuando surgen estas formas colectivas de acción sociopolítica se hace cada vez más indispensable. "Los actores colectivos "producen" entonces la acción colectiva porque son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción (relaciones con otros actores, disponibilidad de recursos, oportunidades y limitaciones)." (Melucci, 2010, p. 43).

Los *recursos*[6] que se buscan movilizar juegan un papel importante en tanto que coadyuvan a saber los límites en los que los movimientos sociales de resistencia pueden llegar a lograr sus objetivos dentro de un campo social determinado. Sus posibles disgregaciones internas; los distintos proyectos políticos; las aspiraciones de la base frente a lo que se quiere lograr y pueda llegar a constituir sus cometidos para la proyección de una sociedad mejor: son algunas de las cuestiones relevantes que suelen tratarse desde esta perspectiva. Así mismo, Touraine (2006, p. 87) permitiría pensarlos como "acciones colectivas que apuntan a modificar el modo de utilización social de recursos importantes en nombre de orientaciones culturales aceptadas en la sociedad considerada."

La concepción europea de investigación sobre la *identidad* en los movimientos sociales de resistencia, se diferencia a su vez, de las perspectivas "clásicas" occidentales. Se podrían destacar tres enfoques que han influenciado las actuales problemáticas sobre los movimientos sociales: el marxismo, que centró su atención en las características del conflicto social y "los procesos de conformación de actores colectivos (la clase) y su accionar (las luchas)"; la psicosociología, con el estudio de la sociedad de masas, que apunta a considerar los movimientos sociales como una irracionalidad de las masas guiadas por los sentimientos. Por último, el funcionalismo, que distingue entre los grupos de interés, las formas de comportamiento institucionalizado y el comportamiento colectivo anormal, "que se origina en la ruptura del orden, los mecanismos de control social o la estructura normativa" (Retamozo, 2010, pp. 234-235).

Un cambio crucial para el análisis de los movimientos sociales de resistencia, pero aún inscrito dentro de las perspectivas clásicas occidentales, podría verse en Olson (1965), ya que cuestionó la posibilidad de que los actores puedan actuar colectivamente sin que necesiten "de un bien que no pueden suministrarse solos" (p. 138). Se trata del dilema del prisionero o *free riding*, en el cual un actor racional calcula los costos y los esfuerzos de su incorporación y busca aprovecharse de la acción de otros para obtener su propio beneficio.

Aunque sus investigaciones fueron criticadas y adoptadas por algunos en los Estados Unidos, sus postulados plantearon un cuestionamiento vital para el análisis de los movimientos sociales de resistencia: el de la individualidad de los seres humanos como actores racionales que buscan maximizar sus beneficios al unirse parcialmente a una colectividad. Aquí los movimientos sociales de resistencia "eran estudiados en términos de los individuos que

6 En este contexto, no se hace alusión solamente al poder adquisitivo de las personas que participan en los movimientos sociales de resistencia sino, más bien, a los *instrumentos de movilización* que les permiten desarrollar múltiples estrategias de confrontación y que pueden ser de orden social, cultural, ambiental, étnico, político, etc.

estratégicamente comparaban los costos y los beneficios de su participación en la acción colectiva." (Munck, 1995, p. 19-20)

Pese a la perspicacia que podrían poseer estos postulados, la teoría de la acción colectiva, concebida desde una perspectiva económica (costo-beneficio), pronto se vio debilitada por el surgimiento de 'nuevos' sujetos y movimientos sociales de resistencia que cuestionaron —en el mundo occidental—, la categoría de clase y las perspectivas sobre los análisis de los movimientos sociales de resistencia como respuestas irracionales a los sistemas políticos establecidos, que buscaban ser instaurados en la academia anglosajona como una forma analógica de estudio social supuestamente comparable a los sistemas estudiados en el caso de los organismos vivos. A raíz de la aparición de movimientos estudiantiles, feministas y ecologistas (Salazar, 2012, pp. 405-408) brotaron nuevas preocupaciones en el mundo académico anglosajón y luego latinoamericano (Gohn, 2014, p. 80 y ss.), en torno a la razón de la movilización, sobre el *por qué* llegaron a ello y a su unidad como sujetos colectivos, con diversos proyectos novedosos, que parecían "encarnar una política de movilización" (Munck, 1999, p. 18).

La motivación principal que conduce a esta *resistencia* de los sujetos a ser considerados como *actores racionales*[7] es "explicar por qué hay actores sociales que, estando perfectamente integrados dentro de sus sociedades, se salen de sus roles sociales y se sacrifican más por los principios y las convicciones que por beneficios particulares que pudieran obtener en su esfuerzo" (Guerra, 1997, p. 111). De esta manera, se pueden destacar diversos enfoques que buscaron entender los movimientos sociales de resistencia desde esta perspectiva. Se puede hablar de la teoría de la movilización de recursos. En ella se refiere a la superación del dilema del prisionero cuestionando la búsqueda de los beneficios individuales hacia la búsqueda de recompensas o incentivos. Superando esta perspectiva, autores como Tarrow (1991, citado por Retamozo, 2010, p. 239), buscaron considerar la necesidad del contexto dentro de la acción colectiva. Este autor va a considerar el concepto de "estructura de oportunidades políticas" o "ciclo de protesta", situando así a los movimientos sociales de resistencia en su posible transición como *movimientos políticos*.

Otro de los planteamientos de esta teoría sobre la movilización de recursos hace referencia al plano cultural que influye enormemente dentro del sistema social. En esa misma línea, McAdam (1994, citado por Retamozo, 2010, pp. 240-241) hace énfasis en "la tensión entre valores socialmente aceptados o considerados como valiosos y situaciones específicas de violación de estos", acercándose así a la posibilidad de aceptar a los movimientos sociales

7 En los términos definidos por los funcionalistas y los teóricos de la elección racional.

de resistencia como medios viables para llevar a cabo una demanda por los derechos de los individuos, al menos —aunque no exclusivamente— en el contexto estadounidense.

Este breve recorrido por algunas de las teorías que se han construido alrededor de los movimientos sociales de resistencia permite volver a la perspectiva que se venía tratando desde la cuestión de la identidad y su concepción como medio para la acción social y política.

Historicidad de las prácticas colectivas identitarias

Reconocer que no hay movimientos sociales de resistencia universales implica conocer en principio el proceso que permitió su surgimiento, construcción y posterior interpretación. Para Salazar (2012) es sintomático que las teorías sobre los movimientos sociales de resistencia, que surgieron en Europa y en Estados Unidos, son complementarias en el análisis pero *insuficientes* para abordar las problemáticas en América Latina. Esta situación se debería a que:

> (…) en sociedades como las nuestras, y en el mundo actual, algo más (o menos) que teoría pura, académica y 'científica', los movimientos sociales necesitan nutrirse de cultura-sujeto y cultura social (compuesta de memoria viva, sinergia comunitaria y lenguaje propio), que se inyecte más en la 'acción social' que en la mera 'explicación científica' (p. 406)

Al respecto, hay que considerar con cautela la supuesta novedad en el análisis de los nuevos movimientos sociales. Serían 'nuevos' si los situamos en relación con la supuesta ruptura *teórica* con la historiografía sobre las reivindicaciones del movimiento obrero en Europa en el siglo XIX (Mees, 1994), y aun así, esto no excluye pensar que haya habido movimientos feministas, ecologistas, indígenas en el pasado y en otras partes distintas a aquél continente.

Puesto que cada realidad es distinta dada su localidad, considerar la supremacía *universal* de algunos movimientos sociales en relación con otros sería ocultar la complejidad de la realidad que enfrenta cada sociedad histórica. Anacrónicamente, se consideró por mucho tiempo casi 'automática' la transferencia de una modernización económica hacia una modernización política (Mees, 1994, p. 228): de una sociedad europea y/o norteamericana *desarrollada* hacia una sociedad suramericana *subdesarrollada*. Más aún, para Salazar (2012):

> Puede ser, (…) un grave error de óptica exigir a, o reducir los MS [movimientos sociales] a su eventual proyección necesaria y unívoca al sistema político convencional (…) esto es un complicado problema para el poder central de los sistemas —que sólo tienen ojos políticos para sí mismos—, pues desde ahí no percibe normalmente lo que ocurre bajo el espacio público, en los millones de poros privados y comunitarios por donde, normalmente, transitan los sujetos en su vida cotidiana. (p. 416)

Cuando el desarrollo pleno de la vida cotidiana, —por la cual se lucha—, puede ejercerse de manera gradualmente libre, se puede hablar de una aproximación a los movimientos sociales de resistencia. En la medida en que se aborde esta transición se podrán encontrar luces sobre el desarrollo simultáneo que los hace surgir como tal. Lo importante aquí no es considerarlos como un fin en sí mismo. Por el contrario. Parece viable concebirlos como una lucha constante y siempre incisiva por afrontar problemáticas que se consideran injustas en la vida de los individuos que las padecen. De esta forma son siempre distintas y cobran significados distintos dependiendo de lo que esté en juego históricamente:

> Las formas contenciosas de acción colectiva asociadas a los movimientos sociales son histórica y sociológicamente distintivas. Tienen poder porque desafían a sus oponentes, despiertan solidaridad y cobran significado en el seno de determinados grupos de población, situaciones y culturas políticas. (Tarrow, 1997, p. 20)

Las luchas que llevan los movimientos sociales de resistencia están marcadas por conflictos intrínsecos a su propia organización. Conllevan todo un trasegar alrededor de múltiples alianzas y oposiciones políticas, proyectos de acción contradictorios e ideologías incompatibles que dificultan y permiten, al mismo tiempo, el enriquecimiento intersubjetivo entre sus mismos participantes: pretenden acceder, a través de su movilización, hacia una sociedad distinta proyectada conscientemente gracias a su crisol de perspectivas. Por otro lado, también constituye un aspecto que conlleva probablemente hacia choques constantes y hasta disgregaciones ya que dentro del mismo movimiento social existen lógicas de poder que, como se había dicho, van desde los proyectos políticos de sus líderes hasta las bases. (Cfs. Jenkins, 1981, p. 131 y ss.).

Con respecto a la reflexión anteriormente esbozada en torno al surgimiento de la resistencia como práctica discursiva inherente a los análisis sobre movimientos sociales (identidad, historicidad, vida cotidiana, conflictividad), se puede afirmar como tendencia general que "la autonomía creciente de los movimientos sociales genera su debilidad política y la fragilidad de su organi-

zación" (Touraine, 1997, p.104). Este es el punto de partida frente al cual sería interesante su discusión a lo largo del siguiente apartado.

Transformación social

Pese a esta fragilidad, quizá es innegable afirmar que lo único sólido en algunos casos afortunados es la vigencia del mensaje por el cual se comenzó a formar un movimiento social de resistencia. Si este mensaje, que permitió la movilización de una población particular, puede llegar a trascender su campo de acción y permanecer latente en la conciencia colectiva de una sociedad para fortalecerse, la potencialidad inicial de acción que permitió el surgimiento de un movimiento social de resistencia podría seguir gestándose y variar constantemente. En palabras de Melucci (2010, p.75), el "medio, el mismo movimiento en sí como un nuevo medio, es el mensaje."

Cuando éste hace su aparición, –en especial cuando se trata de la defensa de los derechos culturales, sociales, económicos y/o políticos de los menos favorecidos–, la sociedad particular empieza a transformarse; el instante histórico que le permitió nacer al movimiento social de resistencia puede llegar a ser, de este modo, una fuerza que permitiría cambiar la sociedad de la cual emerge. Existirían así, "redes de movimientos" (Melucci, 2010, p. 75) que atravesarían a toda la sociedad, no sólo a la sociedad civil, atendiendo a una distinción analítica de disciplinas como la ciencia política y la sociología modernas, sino a la sociedad en general: instituciones políticas, grupos de presión, líderes sociales, políticos, sindicales, y principalmente a los individuos, a la gente común. Lo importante es que este mensaje *movilizador* sea activado y transformado, desde el momento en el cual surge hasta el momento en el que posiblemente desaparezca, y que aun así, pueda sobrevivir en la conciencia colectiva de lo enunciado en las prácticas cotidianas de las personas.

Pese a que los movimientos sociales de resistencia no busquen echar abajo la sociedad existente, sí intentan cambiarla. Buscan hacer de ella un espacio más abierto y seguro para poder ejercer sus derechos. Proponen un juego ilimitado de posibilidades que podrían formularse como situaciones que revitalicen las problemáticas existentes. Se enfrentan a aquellas formas de poder que están enraizadas en la sociedad para transformarlas y hacer que se reconozcan otras formas de lucha, pues "redefinen el significado de la acción social para el conjunto de la sociedad." (Melucci, 2010, p. 75).

Su principal cometido parece ser, no sólo el reconocimiento del ejercicio igualitario de los derechos, sino también el "*derecho a ser diferente*" (Melucci, 2010, p. 75), a tener una identidad propia que los represente y los justifique para que así pueda cambiar un tipo de orden sociopolítico que se considera

injusto. Si es injusto, debería de estar en movimiento para poder cambiarse. Pero el hecho de que cambie no significa que vaya a lograr *siempre* el ideal del cual surge. Detrás del ejercicio de las libertades, cualesquiera que se busquen, existe un gran peligro de volverse un poder de carácter totalitario, homogéneo y *universal*, puesto que tiende a ser a un mismo tiempo, un "instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta [al poder]." (Foucault, 1998, p. 123).

Así las cosas, el mensaje activo de resistencia y transformación puede llegar a ser utilizado y desviado hacia otras instancias de poder que, bajo sus mismas consignas, pervierten y modifican la instancia de acción primigenia sin que se alteren las mismas raíces de poder por las cuales se lucharon antes. Esto puede llegar a suceder cuando se confunden las particularidades en que surge el discurso de un movimiento social de resistencia, con la totalidad de la sociedad que pueda llegar a cubrir este discurso. Por eso se insiste en la necesidad de reconocer que cada uno de los discursos que busca defender cada movimiento social de resistencia, no necesariamente tiene que ser universal, ya que es de un carácter específico y como tal, debe abordarse teniendo en cuenta qué lo hizo surgir, cuáles pueden ser sus posibilidades, sus límites, sus alcances y las formas en que pueden llegar a ser importantes en la sociedad histórica que se trate. Eso asegura su autonomía característica. En este sentido, se puede afirmar que "un movimiento social no puede ser el creador de una sociedad más moderna o avanzada que aquella que combate" ya que este "defiende, dentro de un campo cultural e histórico dado, otra sociedad" (Touraine 2006, p. 258).

De ahí que basados en Touraine (1997) podamos expresar que no existe una sola forma de hablar de movimiento social de resistencia. Sería más correcto afirmar que aparecen rupturas sociales en la historia 'universal' de la humanidad, pues son momentos o instantes históricos que re-significan y orientan la acción particular y permiten emerger una confluencia de múltiples disputas locales que ejercen los sujetos frente a una situación de poder que consideran como injusta y denigrante para el desarrollo de sus vidas, y en cuya supervivencia está en juego la propia existencia de los sujetos sociales.

En este sentido, podríamos hablar, junto a Guerra (1997), de diferentes planos de realidad que confluyen en el momento de actuación de los movimientos sociales de resistencia, pues su relación no sólo existe entre el pasado y el presente sino también se relaciona con el futuro, con las *utopías*, concebidas como probabilidades alternativas de futuro. La mayoría de los movimientos sociales de resistencia, como se venía diciendo, buscan abrir otra realidad para construir una sociedad distinta dentro de la ya existente. Son una puerta para algunos grupos de personas, –cuyas posibilidades de acceder al poder político

son escasas o difíciles–, de poder intervenir en una sociedad que les niega las posibilidades de desarrollar sus potencialidades como sujetos y satisfacer sus necesidades vitales. Así se entendería que:

> (…) independientemente de integraciones o exclusiones, de estrategias y recursos, en la base de la vivencia de la identidad está también el compromiso, la voluntad, los proyectos globales y la utopía, más allá incluso de las ideologías y de los discursos teóricos ya construidos, y por tanto externos al sujeto. (Guerra, 1997, p. 111)

A partir de este análisis se destaca entonces el papel que juega la identidad en la transformación de las problemáticas vislumbradas a través de las luchas que propugnan los individuos por medio de los movimientos sociales de resistencia, las cuales se encuentran atravesadas por el componente histórico en sentido diacrónico más que sincrónico. Diacrónico, pues los movimientos sociales de resistencia buscan dar cuenta de su evolución en el tiempo, pero también de sus rupturas y de sus posibilidades, de lo que busca crear cada vez que surge, cada vez que aparece en acción para luchar por sus derechos. De ahí que la emergencia de los movimientos sociales de resistencia sea al mismo tiempo, interrumpida pero constante, pues siembra una semilla para que las demás generaciones puedan conocer su historia y puedan avanzar en la consecución de sus objetivos como sociedad.

Ahora bien, en este análisis se destaca la importancia de la localidad de los movimientos sociales de resistencia. Ello implica considerar las ideologías como formas particulares —pero no exclusivas— de estrategias que les sirven a los sujetos que actúan en los movimientos sociales de resistencia para lograr sus objetivos y no como formas fijas u 'objetivas' para la acción de aquellos. Por tanto, deben ser analizadas e interpretadas buscando la correspondencia con las prácticas discursivas de los sujetos en cuestión. Touraine (1997) asevera que:

> Todas las formas absolutas de movilización ideológica, la identificación de un actor social con un Dios, la Razón, la Historia o la Nación, provocan la destrucción de los movimientos sociales (…) las ideologías que se creen las más radicales sustituyen la pluralidad por el uno, el conflicto por la homogeneidad, la impugnación por la participación rápidamente reducida a la manipulación. (pp. 121, 127)

Es importante reconocer, por otro lado, que aunque cada movimiento social de resistencia es de orden particular, su constitución como *discurso*

general puede llegar a ser tan importante para otras sociedades en la medida en que su mensaje pueda llegar a ser un referente valioso para las luchas propias de otras comunidades en latitudes locales, regionales, continentales o mundiales. Lo importante de cada movimiento social de resistencia parece ser que aunque no pueda llegar a constituirse en la representación total de la *sociedad* sí puede pensarse y ser pensado como "un modo de constitución de la experiencia social" (Touraine, 2002, p. 232), cuya búsqueda singular permite tomar conciencia de las problemáticas que pueden llegar a ser más apremiantes no sólo en la sociedad de la cuál proviene, sino también en otras partes del mundo donde se busca llevar una mejor forma de hacerse cargo de las condiciones que puedan mejorar la vida de las personas.

La historia es quizá el componente más importante de cada uno de los movimientos sociales de resistencia, en tanto que constituye, más que una disciplina académica concreta, una posibilidad de poder reescribir una perspectiva particular sobre los movimientos sociales. Es decir, brindaría para cada lucha social una forma de poder escribir su propia historia. Pretende llegar a ser "un discurso perspectivo. Tiene como objetivo la totalidad. Pero la entrevé, la atraviesa y traspasa sólo desde su propio punto de vista." (Foucault, 1996, p. 49)

Un discurso concreto sobre la historia de los movimientos sociales de resistencia está relacionado con la lucha indígena en Colombia. Allí, se encuentra en su concepción, su vida y su pensamiento, una premisa fundamental para sus reivindicaciones. Se pone de manifiesto "que no todo es igual, que todos tienen derecho, pero no el mismo derecho, que hay derechos mayores y menores, según las circunstancias de la historia." (Vasco, 2002, p. 136)

Cabe resaltar que no siempre los movimientos sociales de resistencia van a cambiar el estado de cosas existente de manera instantánea; lo importante acá es que puedan reinscribir su tiempo en la historia de quienes están *viviendo sus* problemáticas, *sus* conflictos. De este modo, permitirían contar su propia historia a partir de sus propios referentes. Ello permitiría conocerlos de momento, sentir que su historia puede aportar a las *ya existentes* un *plus* que pueda transformar gradualmente. Para Salazar (2012), "la sustancia real de su poder socio-político radica en la calidad y potencialidad histórica de la cultura propia que ha logrado consolidar. Y esto implica un proceso de aprendizaje colectivo." (p. 415).

Por esta razón, los movimientos sociales de resistencia deben aprender a reescribir su propia historia en términos *estratégicos* e *identitarios*,[8] que les

8 Munck (1995) y Ramos Rollón (1997) también reconocen explícitamente este intento por superar ambas escuelas de pensamiento clásicas sobre los enfoques, para ellos característicos, sobre los movimientos sociales: la identidad o solidaridad y la estrategia o movilización de recursos.

permitan desarrollar sus propias visiones dinámicas hacia una mejor realización de lo que a su parecer puede ser justo para trascender su realidad social. Deben lograr reivindicar sus concepciones características y proyectar sus objetivos, tácticas y estrategias para la acción, de modo que evidencien lo que está en juego en una relación de poder de la cual se encuentran en desventaja. Así entenderíamos a través de Foucault (1996) que:

> Lo que debe valer como principio de desciframiento de la sociedad y de su orden visible es la confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las cóleras, de los rencores, de las amarguras; la oscuridad de los casos, de las contingencias, de las circunstancias que generan las derrotas y aseguran las victorias. Lo que en el fondo este discurso pide al dios elíptico de las batallas es que aclare las largas jomadas del orden, del trabajo, de la paz, de la justicia. Es deber del furor dar cuenta de la calma y del orden. (p. 50)

La historia que se escribe sobre los movimientos sociales de resistencia no es, en modo alguno, una historia positiva ni progresiva. Tampoco busca erigir un orden establecido de cosas. Sólo intenta descifrar todos los conflictos y desigualdades sociales que se han enmascarado antes y que ahora se muestran como *normales*. Como enfrentamiento constante, es siempre una verdad que rastrea incesantemente su surgimiento en una sociedad que la excluye, que la busca acallar, pero que siempre se encuentra ahí, perenne. Debido a esto, es necesario considerar este ejercicio de la memoria como una cuestión de continuo aprendizaje de la sociedad, de restitución de derechos colectivos y/o individuales que se han olvidado o que se han neutralizado a través de la acción institucional. Cuando se examina de manera particular la perspectiva de las luchas indígenas, podemos hallar que ellos "comienzan a organizarse para recuperar, como ellos mismos lo dicen, su tierra, su autoridad y su cultura, con organizaciones específicamente indios [indígenas]." (Vasco, 2002, p. 135)

La acción colectiva de los movimientos sociales de resistencia muchas veces es potenciada por la acción institucional, la cual la refuerza, a tal punto, de hacerla surgir y desarrollarla. Un movimiento social de resistencia puede surgir de acuerdo a las pocas o nulas posibilidades que encuentran algunas personas en formas convencionales de acción colectiva tales como los partidos políticos, los sindicatos o los grupos de presión, para resolver sus necesidades vitales, existenciales, sociales, culturales y/o económicas. Sin embargo, su poder depende de la capacidad de concentrar todas las fuerzas que se reúnen en un movimiento social de resistencia con el fin de mantenerlas en el tiempo y

hacerlas más fuertes y más valiosas para la sociedad de la cual surgen: hacerlas *confluir continuamente* alrededor de su historia propia.

Se hace necesario a este respecto, que el mensaje inicial de un movimiento social de resistencia (o a priori histórico) se fortalezca o se afiance en la identidad diversa de las personas que lo conforman. Sin embargo, también hay que reconocer que muchas veces aquél tiende a desplazarse convirtiéndose en acción política institucional, lo cual hace que las personas que la conforman se disgreguen o por el contrario, revaloren sus estrategias. "A menos que un movimiento mantenga su interacción con sus oponentes, sus aliados y las autoridades, es rápidamente ignorado y fácilmente reprimido" (Tarrow, 1997, p. 53). En otras palabras, lo importante es que en esta transición que comprende la conformación de un movimiento social de resistencia frente a una problemática particular, y su posterior desarrollo y posible disgregación o transformación, exista un vínculo entre los participantes, los colaboradores y adversarios, más allá de las diferencias. Así lo encontramos enunciado como *solidaridad* o *identidad* en los análisis de los autores mencionados. Una identidad que, sin embargo, permite interactuar y controvertir con sus adversarios políticos, culturales y sociales por la transformación de su campo de acción. Al respecto Tarrow (1997) afirma que:

> Exteriormente, los movimientos [sociales] se ven afectados por el hecho de que las mismas oportunidades políticas que los han creado y difunden su influencia producen también nuevas oportunidades, ya sean complementarias, competidoras u hostiles. Estas oportunidades, en especial si la acción colectiva tiene éxito, producen *ciclos* más amplios de movimiento que se extienden de los activistas a los grupos de interés y a los ciudadanos corrientes e, inevitablemente, hacen participar al Estado. (p. 59)

Una de las condiciones para que pueda existir un movimiento social de resistencia es el sentimiento de solidaridad entre los participantes, que les permite trascender su radio de acción hacia otras esferas para poder interactuar con otros interlocutores diversos y que su mensaje pueda llegar a ser relevante para la sociedad histórica en la cual se encuentran inmersos. La conformación de un *nosotros* constituido y dirigido hacia actividades en común, permite pensar que se diferencia de las organizaciones que, aunque pueden llegar a tener cierta adhesión hacia lo construido artificialmente por los jefes, se diferencia a su vez de los movimientos sociales de resistencia en tanto que estos buscan despertar un compromiso en torno a la consecución de objetivos en común. Se puede afirmar que el sentimiento de solidaridad puede ser, en un contexto dado:

> (…) el *reconocimiento* de una comunidad de intereses (…) que traduce el movimiento potencial en una acción colectiva. Los responsables de la movilización del consenso desempeñan un importante papel en la estimulación del mismo. No obstante, los líderes sólo pueden crear un movimiento social cuando explotan sentimientos más enraizados y profundos de solidaridad e identidad. (Tarrow, 1997, p. 24)

Aunque exista comunicación entre los participantes, pero se carezca de un compromiso capaz de movilizar a personas a luchar por su propia concepción de justicia; a tratar de resolver sus problemas yendo a enfrentar lo que les aqueja en el instante presente; a defender lo que es significativo en sus vidas: en ese caso no se habla de movimientos sociales de resistencia sino de huelgas, mítines o manifestaciones, cuya tendencia general es de orden *coyuntural*.

Por el contrario, lo que conduce y diferencia a los movimientos sociales de resistencia es la posibilidad que las personas encuentran en ellos de llegar a identificarse con un proyecto de acción de carácter *estructural* y vigente. Por tanto, es *continuo*, ya que busca ser transformado o modificado para encontrarle una forma más favorable. De ser así, se constituyen como alternativas a una sociedad de la que son parte y que a su vez los mantiene al margen. Son "alternativas a formas más convencionales de hacer política" (Munck, 1995, p. 17).

Múltiples planos, múltiples movimientos

La posibilidad de que vidas, creencias, pensamientos y situaciones personales se encuentren unidas para luchar en pro de las problemáticas que les aquejan en sus comunidades, es lo que permite que haya ciertos rasgos de identidad que ayuden a movilizar a personas de diferentes géneros, estratos sociales, ideologías o edades. También es lo que hace que la identidad o la solidaridad tenga lugar, pues permite, más allá de las diferencias, construir paulatinamente un discurso consistente de lucha que haga posibles nuevas formas de llegar a relacionarse en sociedad. Esto implica que sin la identidad ligada a la estrategia haya una menor posibilidad de transformación social en sentido estricto. Junto a Salazar (2012), los movimientos sociales de resistencia pueden considerarse como "constelaciones de particularidades en movimiento, y por tanto de fuerte consistencia histórica, no sumas sistematizadas de elementos simples." (p. 408).

Por tanto, es necesario que confluyan distintos niveles de perspectivas sobre el pasado, el presente y el futuro para que surja un movimiento social de

resistencia.[9] Lo que puede llegar a ser muchas veces problemático, si se tiene en cuenta que el pasado y el presente lo construyen los líderes de los movimientos sociales de resistencia y las bases muchas veces desean lograr otras acciones. Por otro lado, en cuanto al futuro, se puede vislumbrar que existen distintas alternativas para la movilización y que incluso teniendo un mismo mensaje, las formas de llevarlo a cabo muchas veces pueden llegar a derivar en proselitismo político, estructuras como movimientos políticos o partidos políticos, o incluso más allá, hacia rebeliones y acciones violentas, revolucionarias o coercitivas, en un polo más radical de acción. En este sentido, los movimientos sociales de resistencia son modos de experiencia social a través de acciones colectivas contenciosas, que pueden llegar a ser efímeras en tanto no posean elementos identitarios y estratégicos que les permitan sobrevivir y permanecer en la sociedad histórica de la cual emergen.

Una propuesta que aquí se busca esbozar, en lo referente a los tiempos que deben llevar los movimientos sociales, pretende llegar a constituir una concepción diacrónica del análisis. Esto es, no sólo creadora de presente en relación con el pasado, sino también del presente en relación con el futuro, en tanto actúa como formadora de sentido para las próximas generaciones, buscando propiciar no sólo alternativas sino posibilidades para el ejercicio de los derechos de las personas que se defienden y que defienden su vida cotidiana.

Basado en la perspectiva que presenta Guerra (1997) es viable afirmar que los movimientos sociales de resistencia:

> Suponen una situación de confluencia de planos de realidad donde se manifiesta la relación de la memoria (reconstrucción del pasado) con la praxis (apropiación del presente), con la utopía (apropiación del futuro) y con la representación que el sujeto tiene de ese proceso gracias a su conciencia (la dimensión meta del conocimiento). (p. 113)

Los movimientos sociales de resistencia se dirigen no sólo hacia la defensa de lo que ellos consideran justo, sino también, hacia la consecución de su papel como actores de su propia historia, vista desde un marco amplio, como una situación de confluencia dónde el pasado, el presente y el futuro estarían correlacionados. Además, luchan por impulsar mecanismos de cohesión e identidad que permitan una forma de concienciación de los participantes y sus representados a lo largo de todo el proceso de movilización, desde el surgimiento del movimiento social hacia la posible transición hacia movimiento

9 Véase cómo se enuncia la *historia* en la perspectiva local de Manuel Quintín Lame Chantre en el Capítulo III: Prácticas discursivas del lamismo como movimiento social.

político. Esto les permite trascender probablemente su acción hacia toda la sociedad, generando rupturas con el orden social establecido que los excluya, para que así, puedan ser sujetos activos y construir nuevas posibilidades para el pensamiento, la organización y la acción social y política.

De este modo, la realidad proyectada de los movimientos sociales de resistencia, busca redefinir una situación actual, con vías hacia la consecución de posibilidades que viabilicen la construcción de una sociedad diferente; que permita no sólo vehicular las inconformidades, sino también adecuar distintas soluciones a las problemáticas existentes, de tal modo que no sólo sean creadoras de significado sino también de sentido. Esto se explicaría en la medida que puedan llegar a establecerse nuevos acuerdos que les permitan acceder a las personas excluidas dentro del ejercicio de nuevos derechos para poderse reconocer y ser reconocidos como *otros*, en tanto ciudadanos. Se podría afirmar que para el caso de los movimientos sociales de resistencia, la "direccionalidad (…) significa que no sólo el pasado determina el presente y el futuro, sino que también lo deseable determina tanto al futuro como la relación del presente con el pasado, dotando de sentido (y no sólo de significado) a ese presente" (Guerra, 1997, p. 114).

¿'Movimiento social' – 'movimientos sociopolíticos'?

Precisamente por esta búsqueda de sentido y significado que intentan encontrar las personas en sus prácticas cotidianas al unirse al accionar de los movimientos sociales de resistencia,[10] sucede que el potencial inicial de acción de éstos puede continuar; desaparecer; transformarse; cambiar de rumbo y hasta retornar hacia las lógicas de poder que antes había confrontado. Pero bajo todas estas posibilidades, una vez que éste irrumpe tiende a permanecer *ya alterado* por las eventuales tendencias que tome, y que están más o menos influenciadas por las dinámicas sociopolíticas y culturales que permiten o bloquean su desarrollo. De cualquier forma hay que reconocer que "los movimientos sociales contribuyen al cambio mediante sus incursiones en la arena político-institucional y a través de sus elaboraciones de una estrategia política" (Munck, 1995, p. 17)

La importancia del abordaje sobre la transición de los movimientos sociales de resistencia y sus modos de constitución como movimiento político radica, entre otras cosas, en algunas cuestiones operativas que permiten concebirlos de manera continua, completa y complementaria a las formas de acción política convencionales que tienen los sujetos para expresar sus inconformidades y transformarlas artificialmente en la realidad social que le es cer-

10 Constantemente contradictorio o en conflicto, entre otros aspectos, por las diferencias entre proyectos políticos, ideas diversas, estratos sociales, diferencias de género, pertenencias étnicas o ideológicas.

cana a su cotidianeidad. La primera de ellas, tiene que ver con la posibilidad de generar indicios que permitan acercarse a la realización de un modelo transversal sobre el surgimiento, transformación e influencia de los movimientos sociales en la esfera sociopolítica. Como una opción viable para ello, sería ideal que abarque, principal pero no exclusivamente, aspectos como la identidad, la organización y la estrategia política, de modo que ahonde más en la posibilidad de generar puentes que permitan pensar de manera más holística la comprensión sobre los movimientos sociales de resistencia.

Por otro lado, se hace necesario concebir una explicación sobre la desaparición *aparente* del mensaje o la potencialidad inicial de acción que poseen los movimientos sociales de resistencia frente al cambio y la transformación social, lo cual parece a primera vista un fenómeno superficial y que no requiere una mayor profundización. Lo que se intenta visibilizar aquí, es que aunque la tendencia general de un movimiento social de resistencia sea su desaparición, éste se *resiste* a desaparecer ya que, en realidad, cambia de forma, *muta* hacia otras formas de acción que le permiten seguir coexistiendo en la conciencia colectiva del conjunto de la sociedad a la que pertenece.

En todo caso, los análisis registrados aquí sobre la posible transición de movimientos sociales de resistencia y su posible constitución como movimientos políticos, visibilizan una compleja persistencia de aquellos como *movimientos sociopolíticos*. Por ejemplo, una premisa teórica clave es la que introduce Raschke (1994), dónde considera la correlación entre movimientos sociales y movimientos políticos.[11] Como punto de partida, fue significativa la tipología que realizó Munck (1995) para evidenciar parcialmente el esfuerzo por concebir esta transición.[12]

11 La complejidad de este argumento implica "una explicación previa —semántica— que responde a la pregunta: ¿puede fijarse un concepto general de «movimiento social» o, según el tipo y las metas, debe hablarse de movimientos políticos, económicos o culturales? El concepto de movimiento político —más que cualquier otro— es utilizado a menudo en lugar del de movimiento social. Aquí subyace, por un lado, una estrecha concepción de la política. Ya que los movimientos sociales se caracterizan, entre otros factores, a través de una meta consistente en lograr cambios fundamentales estructurales (cambios sociales), cada movimiento social es al tiempo un movimiento «político». En tanto en cuanto se anclen los movimientos sociales en las contradicciones sociales y en los conflictos, los movimientos políticos son también y al tiempo movimientos sociales" (Raschke, 1994, p. 130).

12 En esta tipología, Munck (1995) comienza identificando dos "arenas de operación" que poseen los movimientos sociales para su transición hacia movimiento político: la sociedad civil, ubicada en la parte inferior del esquema y la política institucional, ubicada en la parte superior. En primer lugar, reconoce que existen *movimientos sociales autorrestringidos* que sólo actúan dentro de la sociedad civil a través de una *estrategia defensiva*, pues temen perder la identidad que los une como movimiento. Hacia un extremo más moderado del esquema, define los *movimientos sociales políticamente orientados*, en ellos se desarrolla una estrategia ofensiva, pues actúan no sólo dentro de la sociedad civil sino desde esta, pues impulsan estrategias y van generando formas de organi-

Sobre las opciones que los movimientos sociales de resistencia poseen para poder transitar hacia su posible constitución como movimiento político, es menester que antes de empezar se aclaren algunas premisas sobre los componentes de un posible modelo transversal. Podemos enfatizar entonces, las *escalas de intervención de los movimientos sociales*: el *surgimiento*, que se sitúa comúnmente en la esfera de la sociedad civil; la *transformación*, que se ubica entre el plano de los *procesos sociopolíticos* mediando la esfera de la sociedad civil y la de la política institucional; y por último, la *influencia*, comúnmente ubicada en la esfera de la política institucional. Entre cada una de las esferas y cada una de las escalas existe, simultáneamente, una compleja confluencia continua de *enfrentamiento y reforzamiento recíproco*, representada, a lo largo de la transición, por los diferentes 'movimientos sociales de resistencia'; los 'movimientos sociopolíticos' y las fuerzas que se encuentran en polos extremos, tales como la 'fuerza política populista' en la esfera institucional y, en contraste, la 'fuerza social fundamentalista' ubicada exclusivamente en la sociedad civil, tal y como se puede observar en la figura 3.

Análisis con límites difusos

El primer nivel de análisis que se puede destacar aquí es la escala de surgimiento de los movimientos sociales de resistencia. Es un lugar común en la literatura recabada que ésta tiende a emerger bajo una situación específica en la que un grupo de personas se encuentran excluidas de las decisiones políticas tomadas por el sistema político en la esfera institucional.

Existe un sentimiento de insatisfacción o desafección hacia los modos convencionales de participación política pues en última instancia, las decisiones son tomadas desde las instituciones políticas, los sistemas legales y las au-

zación que generan una tensión entre estrategia e identidad. Por otro lado, destaca un extremo que actúa sólo desde la política institucional, esto es, de manera jerárquica, pues constituye una *fuerza política populista*, en la cual la estrategia política prevalece sobre la identidad, ocasionando la posterior pérdida de autonomía que se obtenía en la *estrategia defensiva* destacada al principio. A su vez, también existe el riesgo de que los movimientos sociales puedan derivar en una *fuerza social comunal o fundamentalista*, que se explica debido a una superposición de la identidad sobre la estrategia causada por la presión que pueda generar una instrumentalización institucional. Allí existe una fuerte tendencia hacia la exclusión en términos identitarios y una caracterización radical de cada uno de sus miembros. La tendencia que recorre cada una de ambas fuerzas, "conduce al mismo resultado: [al] fracaso de un movimiento social." Al respecto véase Munck (1995, 24 y ss.) Aunque esta tipología tenga la fuerza de representar claramente las tendencias de la transición de los movimientos sociales en términos de resistencia, no aborda explícitamente algunos intersticios entre sus clasificaciones, en donde, junto a la cooptación institucional, se encuentran otros espacios intermedios de lucha social y política que merecen ser complementados. Por esta razón, es necesario que este esquema pueda dialogar con otras perspectivas teóricas inmersas en los documentos registrados que vienen a continuación.

toridades en general. Sin embargo, es necesario asumir que el "descontento es relativamente constante en la vida social" (Jenkins, 1981, p. 97).[13]

El problema del surgimiento se encuentra referenciado en Munck (1995). Allí los movimientos sociales de resistencia despliegan una estrategia defensiva,[14] o lo que es lo mismo, reflejan la "*ambigüedad de la acción autorrestringida*" (p. 32) Ésta sucede cuando actúan *dentro* de la sociedad civil y no buscan orientarse *políticamente* para no perder la identidad de sus miembros. Sin embargo, este es un problema en sí ya que al no hacerlo están negando su intención inicial de cambiar

la sociedad de la cual surgen, como se expuso al inicio de este texto. En este caso, se prefiere la identidad *movilizadora*[15] sobre la estrategia *politizadora*. Sus cambios se sitúan "en el mundo de la sociedad civil a través de una política de la identidad, y no entran necesariamente en contacto con la arena político-institucional ni aplican una estrategia política" (p. 33). Eventualmente, en esta esfera de actuación transcurre, de darse un movimiento social,[16] el "reforzamiento de interacciones" entre sus miembros, la "formación de organizaciones" y la "formulación operativa de metas", que permiten dirigir sus "primeras acciones" hacia la delimitación *teórica*[17] de un "colectivo de acción" junto a una "autocaracterización del movimiento" como tal (Raschke, 1995, p. 128). En torno a la cuestión organizativa se comienzan a reflejar algunos problemas y tensiones para la *política de identidad* que persiguen los movimientos sociales de resistencia.

13 El autor plantea que "los conflictos de intereses de largo alcance son los factores principales detrás del descontento, y que la emergencia de los movimientos sociales no está relacionada necesariamente con el nivel de descontento sino, más bien, con los recursos, la organización y las oportunidades para la búsqueda de intereses colectivos. Para el caso de las autoridades políticas, la evidencia parece abundante en demostrar que el Estado juega un rol importante en relación con los movimientos ya que generalmente las políticas adoptadas por el Estado están conformadas por alineaciones de larga data con intereses económicos poderosos en sociedad." (Jenkins, 1981, p. 97) [En lo sucesivo, todas las referencias a Jenkins (1981) serán traducciones propias]

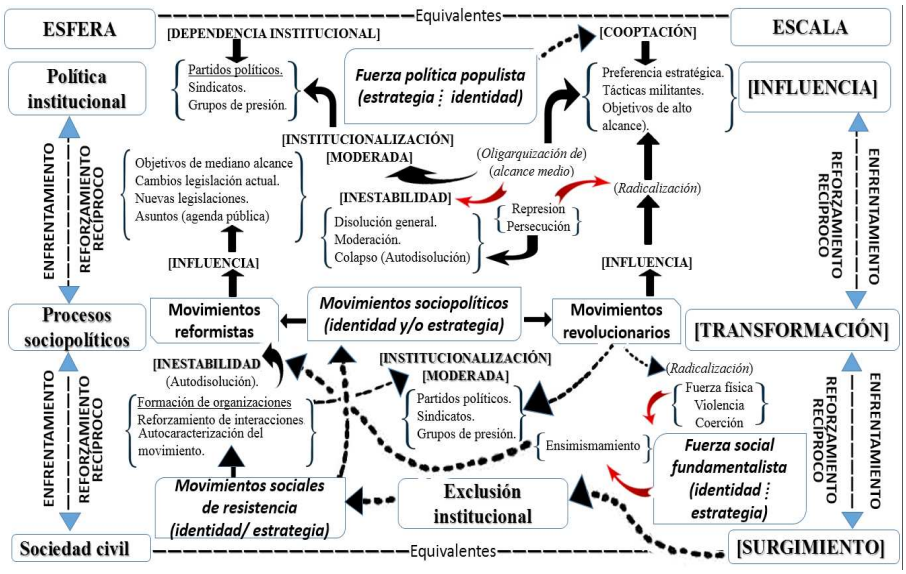
14 Cfs. Tilly (1978, p. 75) al referirse a la mayor dificultad de acciones de "grupos" que movilizan pocos recursos, en especial, aquellos que están en desventaja por recursos económicos.

15 La movilización, implica un "proceso por el cual un grupo pasa de ser un colectivo pasivo de individuos a un participante activo en la vida pública" (Tilly, 1978, p. 69). [Traducción propia]

16 Jenkins (1981, p.117), al igual que Melucci (2010) y Touraine (1987), considera que "un sentido de identidad colectiva" o "extensivas redes interpersonales" son factores de vital importancia para que la movilización pueda ocurrir.

17 Al respecto, Raschke (1994) afirma: "Para el análisis empírico hay que investigar la dimensión y la forma de la racionalidad de la acción. En este sentido se me ha confirmado más a menudo la suposición de racionalidad que la pretensión de una específica irracionalidad de los movimientos sociales". Esta acción se respalda bajo la premisa de que empíricamente, "resulta difícil la delimitación de la constitución de la fase inicial de un movimiento" (pp. 127, 128).

Figura 3. Modelo transversal sobre los posibles modos de transformación de movimientos sociales de resistencia en movimientos políticos.



Fuente: Elaboración propia con base en Munck (1995); Jenkins (1981); Raschke (1994); Ramos (1997); Touraine (1987/ 1997/ 2002/ 2006); Melucci (2010); Foucault (1998).

En un segundo momento, la problematización sobre la interacción entre los movimientos sociales de resistencia y la esfera institucional, esto es, la *transformación del movimiento social de resistencia*, se encuentra mediada esencialmente por las siguientes cuestiones de fondo: ¿Qué sucede cuando los movimientos sociales buscan la orientación hacia el cambio sociopolítico de sus realidades más cercanas? ¿Los movimientos sociales de resistencia transforman al sistema político o son transformados por éste? ¿La identidad que los caracteriza prevalece o queda en suspenso cuando la estrategia política resulta ser más efectiva para alcanzar objetivos más amplios? Paradójicamente, se puede ofrecer una primera hipótesis como respuesta a estos asuntos. La organización fortalece la capacidad de transformación que puede llegar a tener un movimiento social de resistencia, pero a su vez, existe una mayor probabilidad hacia la *inestabilidad*, reflejada en la *autodisolución del movimiento* (Raschke, 1995 p. 128).

Bajo el riesgo de cooptación que conlleva la tendencia hacia la formalización del movimiento social, el choque con el problema de la organización provocará probablemente la pérdida de autonomía que se va gestando desde el surgimiento de éste hasta el proceso de "articulación de identidades sociales"

(Ramos, 1997, p. 256). El movimiento posee así un dilema: seguir actuando solamente desde la sociedad civil, a través de la movilización de sus miembros y simpatizantes; por medio de protestas; de concienciación general, y así fortaleciendo su identidad en detrimento de realizar un cambio estructural o de mediano alcance a futuro; u, organizarse bajo la perspectiva de mayores posibilidades de acción estratégica como, por ejemplo, situaciones donde haya "continuidad", "coordinación" e "iniciativa" frente a sus objetivos, pero bajo el riesgo permanente de una *fractura del movimiento social de resistencia* debido a dinámicas contingentes como la "fraccionalización" o la "faccionalización", que olvidan componentes esenciales de movilización (manifestaciones, huelgas, protestas), que se manifiestan a través de "la acción espontánea e irregular de la acción fuera de la organización" (Raschke, 1994, p. 132; Jenkins, 1981, pp. 128, 130).[18]

En la transformación es donde las tensiones recíprocas entre la institucionalidad y los movimientos sociales de resistencia se despliegan con potencia. Aquí opera el caso de los movimientos sociopolíticos. Un "*movimiento social políticamente orientado*" actúa tanto dentro de la sociedad civil como *desde* ésta, buscando proyectar su acción hacia una esfera política, de modo que pueda "desarrollarse como una fuerza capaz de desafiar el orden establecido por las instituciones políticas" (Munck, 1995, p. 34). Se transita, pues, de una "estrategia defensiva" a una "estrategia ofensiva" (p. 35). Su principal problema y punto de quiebre es la relación que pueda llegar a poseer con los partidos políticos, pues ambos poseen *agendas diferentes de acción*.[19] Además, de éste, pueden llegar a la institucionalización del movimiento social, que consiste en el agotamiento del movimiento social de resistencia en la organización (Raschke, 1994, p. 124). A futuro, esto puede llegar a conducir hacia facciones dentro del mismo movimiento que fracturen posteriormente la potencialidad inicial que permitió el surgimiento, derivando eventualmente en sindicatos, partidos políticos, movimientos reformistas o movimientos revolucionarios.

18 Gerlach y Hine (1970, citado por Jenkins, 1981, p.129) argumentan que la "estructura normal de los movimientos es policéfala, descentralizada y reticular, en oposición a los modelos jerárquicos tradicionales de autoridad burocrática o carismática que se han asumido convencionalmente como inherentes a los movimientos sociales."

19 Al respecto, Munck (1995) señala que: "Debido a la parcialmente complementaria pero también parcialmente contradictoria agenda y forma de operación de los movimientos sociales y los partidos políticos, es probable que las alianzas entre los movimientos sociales y los partidos sean algo tensas. Pero esta tensión, en vez de ser algo negativo, es más bien una señal de que los movimientos sociales no han sucumbido a las presiones de los líderes de los partidos políticos y han conservado, en cambio, su autonomía y arraigo en la sociedad civil" (p. 35).

En todo caso, ¿los movimientos sociales de resistencia se reducen a su organización? Irónicamente esto implicaría el final del movimiento social de resistencia como tal y entraría a jugar en la escala de la transformación y la esfera de los procesos sociopolíticos, siguiendo entonces la confluencia con el plano de los movimientos reformistas o los movimientos revolucionarios. Desde una perspectiva histórica sobre la emergencia conceptual de *movimiento social*, arraigada en la sociedad alemana del siglo XIX, —un referente mundial importante para la historia occidental moderna—, se reafirmaba esta cuestión entre Lorenz von Stein (1850/1964) y posteriormente, Karl Marx (1852/1971) sobre la posible transición de un movimiento sociopolítico. El primer autor afirmó que sólo se podía lograr la transformación a través de la reforma social y política para prevenir justamente la revolución; para el segundo, la revolución política de las estructuras económicas constituía la alternativa a este dilema.[20] En ambos casos, el telón de fondo era la supuesta relación entre "*un* movimiento social" y *el* "movimiento de la sociedad" (Raschke, 1994, p. 127).[21]

En la discusión contemporánea que aborda aspectos transitivos sobre los movimientos sociopolíticos, el problema aún sigue en pie, debido a que ambas cuestiones plantean tensiones en las que vale la pena detenerse. Por ejemplo, aquella sobre el *grado de avance* que plantean los objetivos inmersos en los movimientos sociopolíticos. Para los movimientos reformistas, "el alcance de las metas es más reducido"[22] (Jenkins, 1981, p. 128). Aquí "el movimiento está más proclive a lograr su objetivo y luego a expirar o proseguir sucesivamente con otro objetivo" (p. 128). Por su parte, los movimientos revolucionarios, poseen una "visión de alto alcance" en dónde el "movimiento está propenso al cisma y la fraccionalización debido a la incertidumbre de lograr

20 Considérese la "teoría de la sociedad en Lorenz von Stein" y su confrontación con algunos planteamientos de Marx, interpretada a través de la perspectiva de García-Pelayo (1949).

21 Raschke (1994, p. 127) considera propio para las discusiones contemporáneas sobre la historia de los movimientos sociales y más específicamente, para su análisis, la distinción clave entre estos dos aspectos: "Si bien en las fases tempranas del desarrollo de los modernos movimientos sociales la —supuesta— dirección del movimiento de la sociedad aún no estaba separada del colectivo de acción que se refería a ese cambio social, cada vez se diferencia de forma más fuerte en los movimientos y en la ciencia social el hecho de que la dinámica del movimiento no es idéntico a la dinámica («desarrollo») de la sociedad, y no se determina a través de ella, sino que es —en caso de que todo se desarrolle con éxito— *un resultado específico de la acción del movimiento*" [Las cursivas son mías]. En esta tónica, resulta interesante la amplia discusión desarrollada por Mees (1997) a lo largo de su ensayo sobre la supuesta "novedad" de los movimientos sociales nacidos en la década de 1960 en el siglo XX frente a los movimientos sociales modernos que surgen en el siglo XIX.

22 Si se compara con el 'movimiento revolucionario'.

cambios sociales amplios y la inherente ambigüedad que implica trasladar abstracciones ideológicas en estrategias concretas" (p. 128).

En tercer lugar, en la escala de la *influencia* en la política institucional podemos encontrar problemas que van reforzados mutuamente y que se resumen en las dinámicas de la cooptación "institucional", o en palabras de Munck (1995), "la fuerza política populista" —en donde existe un desbalance entre estrategia e identidad—. Allí prevalece lo estrictamente estratégico sobre lo identitario ocasionando finalmente la pérdida de autonomía del movimiento social de resistencia.

Esta situación ocurre cuando una fuerza política *captura* el discurso de los movimientos sociales de resistencia y lo desplaza hacia su accionar estrictamente político. De este modo, el movimiento social puede desaparecer y entrar a jugar dentro del sistema político-institucional allí dónde "las redes están compuestas de individuos que están previamente comprometidos ideológicamente en el cambio social como producto de participación previa en esfuerzos de movimientos similares" (Jenkins, 1981, p. 119). Pero desde la sociedad civil, en su grado de organización social *fragmentado* hacia la oligarquización del liderazgo social, se presenta igualmente una cooptación de alcance medio muy proclive a la institucionalización expresada por su correlato en los partidos políticos, los sindicatos o los grupos de presión. Dado el caso, cuando "la movilización ocurre junto a líneas de redes que trasponen divisiones de clase, los objetivos del movimiento están más proclives a estar asimétricamente modelados por las visiones de miembros pertenecientes a las clases más altas" (Jenkins, 1981, p. 127).[23]

En último lugar, en el polo más radical de la acción social, sucede que, debido al riesgo de la cooptación, los movimientos sociales de resistencia, se niegan rotundamente a desarrollar estrategias políticas para el cambio, volviéndose extremadamente identitarios, a tal punto de excluir a quienes no hacen parte de su grupo selecto, lo cual da como resultado movimientos extremistas. "La conexión entre la identidad de un movimiento social y su estrategia puede romperse, por otra parte, cuando las consideraciones estratégicas

23 Puede ocurrir una *oligarquización de alcance medio*, proyectada desde los liderazgos de los movimientos sociales de resistencia hacia las élites políticas, pasando por cismas tales como facciones, fraccionamientos y posible autodisolución del movimiento como tal. "La autoproducción de oligarquía es una transformación de las metas del movimiento social desde la búsqueda de cambio social hacia el mantenimiento de la organización como tal. Debido a que los líderes desean sostener sus posiciones privilegiadas y sus esfuerzos continuos para el cambio social, tienden a provocar retaliación por parte de élites que podrían destruir la organización del movimiento; los líderes de los movimientos, una vez estén asentados en una posición de control oligárquico, desviarán los esfuerzos de los movimientos por lograr el cambio social hacia esfuerzos de mantenimiento-organizativo que entablen relaciones cómodas con las autoridades y la sociedad en general" (Jenkins, 1981, p. 127).

son desatendidas en nombre de la identidad del movimiento." (Munck, 1995, p. 31). "La resolución de este debate, más que sobre la movilización, depende del reconocimiento de la existencia de variación entre movimientos." (Jenkins, 1981, p. 129)

Con lo anteriormente dicho, ¿se debería, entonces, suprimir o atenuar estos conflictos? Es evidente que una organización más centralizada ayudaría bastante. Ella permitirá la consecución de objetivos de manera que el movimiento sociopolítico pueda abordar distintas estrategias y tácticas[24] de modo que le permitan enfrentarse a las lógicas de poder que abarcan a la institucionalidad. No obstante, como afirma Ramos (1997, pp. 256-258), esto derivaría a su vez en la constitución de un grupo de interés, debido a que éste también representa intereses desde la sociedad civil y busca proyectarse como vehículo de presión sociopolítica para la institucionalidad.

En este sentido, se podrían equiparar ambos conceptos de no ser por algunos criterios básicos de diferenciación. Por ejemplo, en los movimientos sociales se acentúa más la búsqueda de "intereses que benefician a la comunidad en su conjunto" (p. 257); los grupos de interés, "defienden a un grupo social con intereses definidos y generalmente de carácter utilitario y no ideal" (p. 257). Por otro lado, las motivaciones racionales y emocionales presentes en los movimientos sociales no contradicen la existencia entre el interés individual y la participación, pues ellos buscan un reconocimiento, contrario a lo que los grupos de interés tienden a buscar, basados en sus propios objetivos, más limitados.

En cuanto a sus métodos de acción y organización, en los primeros se suelen utilizar "formas de acción no convencionales" tales como "la protesta o la movilización" (p. 258), la utilización de "métodos institucionalizados" (p. 258) (bajo el riesgo de su disolución) y "la movilización de su base social" (p. 258); mientras que en los grupos de interés, se "utilizan métodos institucionalizados con el fin de conseguir sus fines" (p. 258), derivando eventualmente, en la formación de élites. Todo esto demuestra una premisa fundamental en el análisis de los movimientos sociales de resistencia: que allí donde ocurren estos, existe en mayor grado "una multiplicidad de tendencias, organizaciones y principios para la acción", pues "un movimiento [social] es más que lo que la organización abarca" (Raschke, 1994, p. 123), lo cual es muestra del desgarramiento y multiplicidad de planos de realidad que un movimiento social de resistencia posee en su constitución como movimiento político.

24 Una estrategia es el "plan general para la acción", el "despliegue de actividades que se relacionan con la movilización de recursos y las series de acciones colectivas que los movimientos designan como necesarias para lograr los cambios sociales deseados". Las tácticas, o más bien, "la formulación de decisiones tácticas", se relaciona con "decisiones concretas" que se realizarán en las eventualidades que puedan surgir. (Jenkins, 1981, p. 135)

III

LUCHA POR EL GRAN RESGUARDO DE ORTEGA Y CHAPARRAL:

El lamismo en el Sur del Tolima.

Prácticas discursivas del lamismo como movimiento social: En busca de las verdades morales: razón práctica y conciencia. Del poder soberano a la lucha constante. Hacia la interpretación política de la historia. Escisiones y fracturas entre indígenas: ¿quiénes somos y quién(es) nos representan? Formas de resistencia indígena: Elegir para gobernar-resistir para recuperar. Justicia como derecho. Saber indígena local.

Revisados algunos de los *a priori* del discurso académico sobre movimientos sociales de resistencia y sus posibles modos de constitución en movimientos políticos, resulta pertinente, dentro de la estrategia metodológica de la arqueología (Foucault, 1969), registrar algunas de las características identitarias del movimiento social de resistencia que, dentro de la lucha por el Gran Resguardo Indígena de Ortega y Chaparral en el Sur del Tolima, pueden ser reconocidas como prácticas discursivas inmanentes.

En esta condición *sui generis* del movimiento social, se hace relevante reconocer y poner en escena las diversas formas de resistencia social, política, económica y cultural que permitieron, en un momento dado, viabilizar su surgimiento como movimiento; desarrollar su posible transformación sociopolítica; desplegar su influencia dentro del campo de lo político; así como también, evidenciar sus continuidades y discontinuidades dentro del campo de las relaciones de poder. A través de este proceder quizás sea posible acceder a una exploración más profunda y fidedigna en torno a las formaciones discursivas o el saber correlativo al movimiento social liderado por Manuel Quintín Lame Chantre en el Sur del Tolima.

Prácticas discursivas del lamismo como movimiento social

La irrupción del movimiento indígena en el Sur del Tolima no fue de ninguna forma una manifestación espontánea. Tampoco se dio de manera automática ni homogénea, pues tuvo algunas continuidades y discontinuidades a lo largo de su trayectoria. Por lo demás, tuvo su brote de maduración alrededor de la llegada de Manuel Quintín Lame Chantre a Ortega en 1919, fecha en la cual comienzan a potenciarse formas de resistencia que serán descritas aquí.

Previo a relatar aquel *acontecimiento* es necesario comenzar con la referencia temprana a los *a priori históricos*, esto es, prácticas que, a modo de enunciados, permitieron el surgimiento o afianzamiento de un discurso sobre lo propiamente indígena en Manuel Quintín Lame Chantre. Sus comienzos se remontan a su lucha en el departamento del Cauca, a principios del siglo XX (Cf, MC, 2010c, 2010d, 2010e), de lo cual se hace menester señalar algunos de sus principales postulados.

En busca de las verdades morales: razón práctica y conciencia

En la revisión y registro de lo enunciado por Quintín Lame y sus seguidores, resulta un lugar común el de haber leído, escuchado o recordado sus alocuciones en torno a la *razón*. La verdad, la razón, la ley y la justicia se constituyen en el *leitmotiv* de gran parte de su discurso contencioso. Pero si el proyecto indígena buscó desenmascarar la civilización occidental, ¿cómo es posible encontrar en ella el núcleo principal de gran parte de su pensamiento y acción? ¿Se incurrirá entonces en una contradicción con su modo de proceder indígena?

Estas cuestiones se buscan responder a lo largo de este capítulo[25]; por ahora basta con encontrar en su superficie, la descripción de una "razón práctica" (MC, 2010b, p. 36). Ciertamente se define, un poco tautológicamente, como una razón que debe buscar, en la acción de los sujetos en cuestión, la lucha por la justicia comunitaria y el desenmascaramiento de cualquier injusticia, incluso –o con mayor razón– si se encuentra bajo el velo "sagrado" de la ley. De las prácticas sociales que recrean la acción del movimiento, va surgiendo la reflexión de éste en una reformulación recíproca donde el sujeto va definiendo su acción a través de principios.

La razón práctica es ante todo *fuente* de "las verdades del orden moral" (2010b, p. 36), es decir, una verdad que atraviesa las leyes de los hombres en

25 Sobre todo en el penúltimo apartado referido a la *articulación enunciativa*: *Conflicto, autonomía, legalidad, justicia y desobediencia ¿civil?*, y dará continuidad en el Capítulo IV.

sociedad. Se enuncia en la mayoría de las veces como una razón sometida que es necesario proyectar para romper las cadenas de la tiranía (MC, 2010a, p. 58) y la dominación que pretenden erigir las "razones falsas" (MC, 2010b, p. 36), que han doblegado a anteriores generaciones que pretendían luchar por rescatar sus valores morales, su vigorosidad como raza, sus tradiciones y sus creencias cosmogónicas: una verdad de orden general para cualquier situación cotidiana en la vida de sus congéneres indígenas y frente a la cual se requiere una actuación y una reverberación histórica en constante reactivación.

El reto discursivo que en principio se planteará y que en otro apartado se estudiará con mayor detenimiento, será el de dirigir un "combate intelectual" (CD/RAM, 1939) frente al cual el movimiento lamista buscará defender una razón que intenta trascender su presente para pensar nuevamente el pasado y reactivar las derrotas conjuradas en el acontecimiento mismo de la Conquista. No hay que olvidar que este enunciado sobre la razón aparece dirigido, –al principio, en su localización; luego disperso, en su documentación legal–, hacia "todos los pequeños cabildos de la Nueva Granada" (MC, 2010b, p. 36), es decir, se refiere al uso actual de la historia pasada como forma de memoria colectiva, en principio, nacional.

Dentro de esta *viva voz a la razón*, a la actuación de los cabildos neogranadinos indígenas, se encuentra otra de las verdades morales de gran importancia en el movimiento sucesivo alrededor del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral: se trata del enunciado sobre la *conciencia*. Allí se definirá como "el entendimiento en cuanto determina lo que el individuo debe hacer en los casos particulares" (MC, 2010b, p. 36). El hilo conductor de una y otra es el de la *verdad*, que de ningún modo excluye las situaciones generales y personales sino que busca enlazarlas a tal punto de obrar correctamente tanto en la vida pública como en la vida privada. Todo bajo el orden de la legalidad, que se constituye en el instrumento y guía del indígena. Pero reconocida como verdad perspectiva, ya que busca asentarse en un tipo de beneficio comunitario y de constitución ontológica rodeada por leyes *naturales* y *legítimas*.[26]

Si el acto de conciencia y el acto de razón son verdades que se encuentran en órdenes distintos dentro del sujeto ético, cuya apuesta persigue Lame, ¿cómo encontrar una conexión entre lo individual y lo colectivo? Justamente es en el obrar honestamente donde se construye la reputación o el buen nombre de algún representante que, a través del cumplimiento del deber busca ciertamente su propia rectitud moral. A modo de principio general, afirma Lame que:

26 Cuyo referente *genealógico* es propiamente la historia.

> (…) los cargos públicos deben ser ocupados por personas de actitud resueltamente reconocida, de otra suerte no se consiguiera (sic) el fin que con ello se persigue, deben ser individuos de reconocida probidad porque es la mejor garantía del cumplimiento del deber, los empleados deben ser convenientemente retribuidos porque así lo exige la justicia y la seguridad del bien público. (MC, 2010b, p. 44)[27]

De esta manera es necesario examinar la propuesta política de Manuel Quintín Lame en relación con otra práctica discursiva que le será correlativa a su trasegar: se trata de la lucha constante.

Del poder soberano a la lucha constante

¿Qué significa lo público en el pensamiento Lamista?, ¿cuál es, además de su perspectiva moral sobre el cumplimiento del deber, el fundamento que guía la acción política frente a la cual se debe reconocer a los resguardos indígenas? Al parecer, es en lo enunciado acerca de la organización del poder político donde se puede evidenciar un fundamento básico de interpretación indígena sobre teoría política liberal, en el cual se encuentra una noción inicial del choque de poderes, puesto a la cabeza el poder judicial y legislativo sobre el ejecutivo. Que sea Lame quien ilustre esta situación:

> Es la función del poder supremo al cual corresponde la ejecución de las leyes, de lo que se deduce: I) Que en cualquier forma de gobierno el poder ejecutivo está subordinado al Legislativo; 2) que el poder constituyente debe fijar los límites de este poder judicial, que también es función propia del poder soberano, pero distinta del ejecutivo. (MC, 2010b, p. 37)

Es cierto que la exposición que realiza el líder sobre el poder constituyente se refiere a la representación central del poder político, en el cual se encuentran todos los representantes judiciales, legislativos y ejecutivos. Pero también, –y este va a ser, sin duda, un enunciado polémico–, va a utilizarse el poder constituyente desde la sociedad civil para reconocer una nueva forma ancestral, pero ciertamente universal, de representación del poder constituyente. En otras palabras, se busca ampliar el espectro del poder constituyente justamente para defender la ley en beneficio comunitario. Esta perspectiva lamista se verá circulando en la reactivación del Sindicato Indígena Nacional,

27 Aquí se refiere indistintamente a gobernadores de Cabildos como a servidores públicos estatales.

en la firmeza del Cabildo y la defensa del territorio indígena en la figura del Resguardo como *forma* que deriva de un mismo enunciado: el poder *soberano*.

La soberanía en Quintín Lame es quizá algo que habrá que retomar. Lo cierto es que en su fase temprana, al parecer, busca diferenciarse del poder constituyente en cuanto proviene justamente de un discurso sobre la sociedad indígena. Sin duda un saber y un poder sobre la soberanía que será discutido por todos los adversarios que posea el movimiento indígena, pues, –para ellos–, será insólito que aquellos individuos pobres, "ignorantes", salvajes y sediciosos busquen defender legalmente sus predios, habitaciones y terrenos por sí mismos.

De ahí que los indígenas tengan que seguir vehiculando una lucha *constante* que, si no es nueva, se presenta como acontecimiento emergente en la perspectiva liberal disputatoria, ya que permite construir una forma local de participación y representación comunitaria que viabiliza el reconocimiento ciudadano en un orden político vigente, siempre y cuando se reconozcan sus particularidades: diferencia racial, lingüística, cosmogónica, política, económica, etc.

Hacia la interpretación política de la historia

De su diferencia como indígenas sería bueno relacionar también, dentro de este discurso local sobre un movimiento social, el enunciado sobre la *lucha constante*. Como tal, se encuentra expresada en el testimonio de Escolástico Ducuara, de 1987. No obstante, se ve como una constante inmersa de manera transversal en casi toda la discusión sobre la tierra de la Gran Comunidad de Ortega y Chaparral, esto es, desde la fundación de la Nueva Granada. Es un enunciado arqueológico con genealógica a su vez.

Reinscrito múltiples veces, no dicho textualmente pero utilizado como instrumento que genera una diferenciación de aquellos sujetos que lo utilizan: busca generar una continuidad desde el acontecimiento de la resistencia a la dominación producida por la Conquista Española, pasando por la fundación de la República de Colombia y hasta el presente. Al menos así se entiende en la oratoria propia del señor Ducuara:

> Y la lucha (…) de nosotros, desde cuándo… Y nuestros antepasados… nosotros yo les relato únicamente lo que yo vi, por ejemplo el 35, *lo que me tocó*, y lo que vi por ejemplo, donde mis abuelos. La cuestión del irrespeto, cosas pues, muy despreciadas. Recuerdo eso… pero de lo más allá, de lo más allá, eso es una lucha *continua*." (Entrevista a Escolástico Ducuara, 1987a, Lado A).

Se evidencia aquí la reactivación del olvido en la memoria presente, como discurso histórico-político sobre la resistencia que llevaban sus antepasados: Coyaimas, Natagaimas, Pijaos y Paeces *antes* y *después* de la Conquista. En algunas ocasiones se encuentran rastros muy fragmentarios de su lucha, pero sólo a través de un discurso jurídico-político que resitúa su identidad para poder ejercer su propia representación indígena y así oponerse a la expropiación de sus territorios ancestrales frente a la cual sus adversarios buscan someterlos. La representación indígena también implica reconocer su autoridad.

Es esta apropiación de la verdad transformable, que se despliega en verdades morales (razón práctica; conciencia propia), la que se interroga y se repliega posteriormente en una búsqueda alternativa de legalidad en su proceder vista a través del campo de lo político, en donde se sitúa justamente como relación de fuerzas en un campo territorial que es necesario defender. En este sentido, se puede entender la lucha por la tierra como lucha por la historia ancestral.

Pero, ¿qué significa reconocer la historia como forma de resistencia indígena? ¿Cuál es la concepción que se halla en lo enunciado por sus principales representantes? ¿Cuál es la apuesta histórica del movimiento liderado por Manuel Quintín Lame? Intentando aclarar algunos de estos interrogantes, o por lo menos, acercarse a un tronco común en sus enunciados, Lame deja ver en sus relatos que "la historia es la madre de la verdad, cuna del tiempo, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso del presente y anuncio del porvenir, del día de mañana." (MC, 2010b, p. 47)

¿Qué implica considerar el mensaje histórico de este enunciado tan poético? Para la reflexión actual, se puede ver en éste uno de los pilares fundamentales de los movimientos sociales de resistencia, que implica considerar el supuesto de confluencia entre distintos planos de realidad: el correspondiente a la memoria o pasado; el referente a la *praxis* o apropiación del presente junto a las *utopías* o apropiación del futuro y la representación final del sujeto a través de su conciencia. Situando la raíz de la historia como la madre que sostiene la verdad, se busca una única forma discursiva que cohesione todos estos planos a través de la acción.[28]

28 Sin duda al equiparar ambas perspectivas se puede hablar de una reflexión cruzada. No hay que olvidar, sin embargo, que para el análisis sobre las prácticas discursivas inherentes a los movimientos sociales de resistencia, es necesario situar sus particularidades para después poder reflexionar sobre sus componentes identitarios a través de sus propios enunciados. Entre otras cosas, la confluencia enunciada se encuentra también en el Capítulo II.

Por lo demás, también la historia buscó constituirse como hermenéutica de lo político dentro del movimiento lamista. Por un lado, a través de la interpretación subjetiva de los indígenas sobre las leyes que los defendían y por el otro, a través de la relocalización de su propia verdad en el terreno propiamente político, esto es, en el de la historia de su defensa territorial, frente al cual se busca historiar su presente para seguir en una lucha constante e incisiva: resistencia característica de un movimiento social. Desde esta condición de existencia del movimiento social lamista sería clave empezar a discutir sobre la continuidad y proyección de estos enunciados en la transición que hace Manuel Quintín Lame junto a Gonzalo Sánchez hacia el departamento del Tolima debido a la situación de persecución en la que se encontraban los indígenas en el departamento del Cauca. (Castrillón, 1973, pp. 83-210)

Escisiones y fracturas entre indígenas: '¿quiénes somos y quién(es) nos representan?'

A principios de 1930, parece ser que la división del movimiento indígena en el Sur del Tolima se hizo manifiesta entre Manuel Quintín por un lado, y, por el otro, entre José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté, quienes eran sus aliados y copartidarios en su lucha comunitaria (Castrillón, 1973, p. 236). Aunque abogaban todos por la defensa indígena, se produce una división del movimiento debido a móviles ideológicos. Como informa Tello (1987), en Lame se manifestaba un sincretismo muy característico, pues utilizaba, quizás estratégicamente, la "fe católica" que él proyectaba hacia sus simpatizantes junto a la defensa de los derechos indígenas y la conquista por el territorio, en cuyos antecedentes sitúa constantemente la conquista de los españoles en 1492, acontecimiento que trae a su vez el Cristianismo[29].

Dicha fe se encontraba, –al parecer–, en discordancia ideológica con las "sectas anticristianas del partido comunista" (Testimonio oral citado por Tello, 1987, p. 27) que Lame encontraba ajenas a su idiosincrasia. En sentido contrario, Sánchez encontraba justamente una equiparación de la lucha indígena con la conciencia de clase inmersa en la lucha proletaria, lo cual hace que, al menos en su trabajo conjunto, buscaran distintos fines y se situaran, uno en Chaparral y en Ortega y, el otro, principalmente en Coyaima y Natagaima. Así lo recuerda uno de los testimonios del Resguardo Vuelta el' Río, en Ortega:

29 Para la discusión propiamente estratégica, véase el Capítulo IV.

> (…) lo que nosotro' (sic) encontramos es más como de ideología, (…) entonces, básicamente, uno puede encontrar que muchos indígenas mantenían lazos fuertes con los partidos tradicionales de ese momento, (…) esos sectores de derecha y de izquierda. Entonces, muchos eran liberales; otros conservadores, de esa ideología; otros del partido comunista… Entonces, eso es lo que lleva también como a un cierto fraccionamiento en esos marcos ideológicos de la dirigencia de ese momento ¿no? Estamos hablando de Quintín, de José Gonzalo Sánchez, de Eutiquio Timoté, que digamos son como los líderes de ese momento, de ese movimiento, ¿no? Entonces, digamos que la parte política es quién fracciona un poco y debilita un poco ese movimiento… (Entrevista 1, comunicación personal. 8 de julio de 2016, 11:58 – 12:55)

La lucha de ambos era distinta: mientras uno tiende "a creer mucho en la parte legal, (…) [en] el piso jurídico" (15:16 – 15:19), el otro sigue "la orientación del partido comunista" (15:31 – 15:32) esto es, la "toma del poder" (15:43). No obstante, Lame "plantea el ir avanzando en ese ejercicio del poder pero de una forma diferente: en cuanto a ir recuperando las tierras, ir avanzando en los derechos (…) en el reconocimiento" (15:46 – 16:00). "Esta apropiación de la ley y la escritura y su puesta en escena en contextos de oralidad se convirtieron en un medio de reflexión histórica y lucha por los derechos indígenas" (Espinosa, 2009, p. 27).

No obstante, en la entrevista realizada a Escolástico Ducuara (1987a, 26-09)[30] esta división se interpreta de manera distinta. Es justamente en la lucha conjunta entre los movimientos sociales que luchan frente a la desigualdad sociopolítica y económica, –en el cual confluyen campesinos, indígenas y obreros–, donde se presenta la consistencia de la lucha indígena del momento y no justamente la división propiamente ideológica, ya que según la Entrevista 2 (00:33-02:34) aunque aún existían resguardos indígenas, "estaban muy derrotados", pues "los blancos" buscaban su pronta desaparición:

> Bueno, por ay' eso fue desde el 25 al 29. [Junto a Sánchez, Lame] Hizo esas organizaciones en Coyaima, Natagaima, Ortega, Chaparral. (…) Y ya entonces se hicieron una (…) división entre el Secretario y Manuel (el General): y la división era *el Río Saldaña*.

30 Para facilitar la búsqueda concreta del objeto al cual se refiere este texto, las entrevistas a Escolástico Ducuara se referenciarán en lo sucesivo como: fecha, día, mes y la clasificación *a*, *b*, *c*, de acuerdo al orden de los casetes utilizados para la transcripción de la entrevista junto al lado A o B de éstos de acuerdo al caso.

> Del Río Saldaña para cá' (sic), él dominaba ese sector; y del río Saldaña para llá' (sic), dominaba José Gonzalo Sánchez.
>
> (…) Pero no era porque quedaran que el uno no pudiera ir, no pudiera venir ni nada (…) Era pues entendible… De todas maneras, entonces *Gonzalo Sánchez*, (…) por algún medio tomó la noticia o se impactó con otros movimientos…, –por ejemplo, en ese mismo tiempo, salió una señorita de nombre María Cano, que hablaba por el socialismo y tal; en ese mismo tiempo, salió el nombre de Jorge Eliécer Gaitán, no sé cómo era que llevaban esa alianza; hubo un señor, Torres Giraldo también…–, entonces formaron en Natagaima, es decir, en *convivencia*, formaron (…) como un *tribunal de indias,* (…) Entonces allí los obreros y campesinos, que ya era a *estilo* nacional, ya no solamente los indígenas, tuvieron como una especie de alianza.
>
> [De ahí que] (…) la sede de Quintín era en Ortega; el otro en Natagaima o Coyaima. Pero llevaban una convivencia, una lucha (…) *unida*, en lo que Quintín buscaba la forma, seguramente buscando las documentaciones onde' (sic) aparecen las tres entregas…; y el otro quedara las otras entregas deallá' (sic)… de Coyaima y Natagaima… (1987a, 26-09, Lado A).

Del acontecimiento de la división del movimiento social de resistencia, se muestra la creación del Concejo Supremo de Indias en 1920, tribunal que, a manera de reverberación de su institución homóloga surgida en el siglo XV, pero reinscrito en un proyecto moderno (Rappaport, 2000, p. 160), esto es, a manera de cabildo indígena, permite reconocer y respetar los derechos indígenas desde una perspectiva local que pretende devenir, en la unión de territorios, poblaciones y cabildos del Cauca, Huila y Tolima, como un "movimiento político centralizado", toda vez que Lame intentara "crear una unidad política allí donde no existía legalmente." (158)

A través de la afirmación de este, es posible afirmar que aunque en la toma de posición ideológica, que fragmentó dicha propuesta del Concejo, tal vez ambos caminos generaran formas de lucha distintas, se destacan la *organización*, *identidad* y *legalidad* como apuestas acentuadas en el espacio conflictivo de lo político, –entendido aquí como campo por la disputa territorial por la defensa del resguardo indígena– (Entrevista 4, 12:11–12:19), y que se reactiva (oculto, pero no ausente), de manera constante frente a varios años –*y siglos*–

de expropiación y de violencia que son propios, según ellos, de la lógica de corrupción bipartidista local. (Figura 4.1). De esto versa el siguiente apartado.

Figura 4.1. Registro de prácticas discursivas transversales en Quintín Lame.

En sus intersticios, circulan y se proyectan algunas regularidades discursivas: (1) *verdad*, (2) *identidad*, (3) *representación*, (4) *legalidad* y (5) *lo político*. Fuente: elaboración propia.

Formas de resistencia indígena: elegir para gobernar-resistir para recuperar

En su lucha por constituirse como ciudadanos colombianos, los indígenas del sur del Tolima buscaban el reconocimiento del Cabildo como una "corporación" (CD/RAM, 1939) que luchara por defender el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, de acuerdo con lo estipulado en la Ley 89 de 1890. Este mecanismo de representación *político-económico* se articuló a la conformación simultánea de un Sindicato Indígena Nacional, que se manifestó como otro mecanismo organizativo que permitió a los indígenas poderse reunir para elegir a sus representantes, no sólo en el Tolima, sino también en el Huila y en el Cauca. En este sentido, pretendió ser una *red de movimiento local* que permitiera la comunicación, participación y representación entre indígenas para expresar demandas comunes en torno a su territorio, con el objetivo de decidir y luchar

por su autonomía política, cultural y económica simbolizada, a su vez, en los resguardos a defender. Uno de los testimonios orales del Resguardo Vuelta el' Río, en Ortega, recuerda quiénes participaban allí:

> Digamos…, básicamente, aquí en el Tolima nosotros encontramos que son indígenas de Ortega, Chaparral, (con la comunidad de Yaguara), de Coyaima, Natagaima y dirigentes del Cauca con algunos dirigentes básicamente del Norte del Huila, es donde conforman ese proceso, digamos, de reorganización, ya no sólo de un departamento sino en este momento, de tres departamentos; ideas que Quintín Lame irradia ya no sólo a esta región sino a nivel nacional, (…) Entonces desde ahí digamos que no sólo la semilla de Quintín Lame nace en el Cauca, ya con estos tres departamentos, sino que se toma a Quintín Lame como un ícono de lucha a nivel nacional… (Entrevista 1, comunicación personal. 8 de julio de 2016, 09:34 – 10:28)

Dentro de este panorama, se puede destacar en primer lugar el Sindicato como forma de resistencia indígena. Su modo de organización se manifiesta en el Acta N° 1 del 1º de Octubre de 1934, —que describe la reunión convocada por 3.861 indígenas a las 8 a.m., en San José de Indias (Ortega, Tolima), para el nombramiento del "Sindicato Indígena Nacional", "que está muy lejos del sindicato de obreros, de Comunistas, Socialistas, uniristas y trabajadores"— (CDRAM/ I, S, 1934). El siguiente extracto expone algunas de sus metas:

> 1º No dejar gestionar en ninguna forma el Cabildo blanco y mestizos de la población de Ortega y Chaparral Departamento del Tolima, en ninguna forma según el Certificado que expidió el defensor del Municipio de Ortega, que es el Señor Personero, y que al Señor Procurador General de la nación como inmediato superior de la personería del Municipio de Ortega;
>
> 2º En dicha certificación aparece que nuestros terrenos del resguardo no han sido repartidos en juicio de división y partición legalmente, por lo tanto, nosotros somos los dueños únicos de los terrenos, según el documento que presentó el Señor Manuel Quintín Lame en compañía de otros documentos con fecha quinse (sic) de septiembre del corriente año personalmente a S.S. [Su Señoría]; (…)

4º Esta reunión tubo (sic) por objeto el nobramiento (sic) del Sindicato Indígena Nacional el que fue compuesto de cuatro miembros y cinco con el Secretario; porque de otro modo no se podía hacer respetar los resguardos. El personal de la fracción de Loaní y Toy eligió Candidato para Presidente del Sindicato Indígena Nacional, al Señor Manuel Quintín Lame, y dicho Señor renunció la Candidatura de Presidente del Sindicato; pero el pueblo indígena todo aglomerado a voz alta dijo, "le suplicamos retire su renuncia y acéptenos la jefatura o Presidencia del Sindicato"; el Señor Lame en vista de tantas súplicas y reclamos del pueblo indígena, dijo, "que aceptaba, pero que el éra (sic) enemigo del Socialismo, Comunismo y unirismo (sic), que si le dejaban desarrollar sus pensamientos y convertirlos en ideas y estas ideas colocarlas sobre la base sólida del pedestal de la verdad, la razón, la ley y la justicia, dogmas principales de un mandatario", y el pueblo indígena contestó afirmando en que este era el hombre que nesecitaba (sic) el pueblo indígena tolimense y todos se pusieron a la órden (sic), y que cumplirían sus órdenes sobre la voz ejecutiva;

5º El Candidato Lame ordenó al indígena Hipólito Barreto, Abel Tique y Wenceslao Capera, lanzaran la votación y por medio de la votación saber, que sí era Presidente del Sindicato Indígena Nacional y rápidamente se verificó la votación salió elegido por tres mil ochocientos sesenta y un voto (3861); y en vista de la elección y autorización dijo el Señor Lame, que sí éra (sic) Presidente y solicitó permiso al pueblo indígena que estaba reunido para nombrar su Vicepresidente y tercero y cuatro miembro, y también su Secretario; en efecto nombró como Vicepresidente al Señor Leoncio Maceto; tercer miembro al Señor Telésforo Mendoza y cuarto miembro al Señor Florentino Moreno, y como Secretario al Señor Gabriel Sogamozo, y una vez el Sindicato arreglado a voz alta le dijo al pueblo indígena que estaba resuelto a hacer respetar sus derechos sino (sic) le atendían por la razón, la ley y la justicia, entonces por la fuerza hacían respetar sus predios, cultivos y habitaciones que son pobladas de hecho por las autoridades municipales ya citadas al principio; y

6º Desde el año 31 ha desarrollado el blanco y el mestizo de las poblaciones de Ortega y Chaparral unido con las autoridades

> municipales y de policía de las poblaciones ya antes citadas, el robo manifiesto, villano y descarado encontra (sic) de la propiedad indígena.
>
> En constancia se firma esta acta por los cuatro miembros y el Señor Secretario, hoy en San José de Indias en la casa destinada para este fin.
>
> [Firmado] 1º Manuel Quintín Lame Chantre; 2º Leoncio Maceto; Telésforo Mendoza, Florentino Moreno y Gabriel Sogamozo. (CD/RAM, 1934a)

Cabe destacar entonces algunos elementos que serán recurrentes en la lucha indígena por el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral y que se encontrarán en los memoriales, notas, actas y telegramas dirigidos a representantes del poder central y local.

En primer lugar, la defensa del territorio para los indígenas está relacionada con la falta de legitimidad que para ellos poseían las redes de poder locales que atravesaban dicha sociedad, identificados en este caso, como los terratenientes, la policía municipal, la Personería de Ortega y la Procuraduría General de la Nación, cuya estrategia para defender su autoridad política y su poderío económico fue la expropiación indígena, que venía desde mucho antes de 1930: hecho por el cual se reprimía cualquier forma de resistencia.

En segundo lugar, la defensa legal del territorio que, en un acto provocador pero legítimo, es decir, como ciudadanos que no eran reconocidos por el poder sociopolítico fáctico pero que insistentemente reafirmaban sus derechos a través de la "razón, la ley y la justicia", consolidaban una forma alternativa de hacer política.

En tercer lugar, y relacionado con esto, la elección *unánime* del presidente Manuel Quintín Lame sobre la "base sólida del pedestal de la verdad, la razón, la ley y la justicia", como prueba de continuidad con sus *prácticas discursivas* y seguidamente, del vicepresidente y los tres miembros, cuya representación significaba para los indígenas el recurso más idóneo para defender sus resguardos, siendo el último la colonización de los predios, es decir, las medidas de hecho de las cuales, al parecer, sólo se encuentra evidencia discursiva en 1931. Como líder político, la figura de Lame representaba para sus seguidores la de "un caudillo de (…) trabajo organizativo": "fue un pionero" (Entrevista 4, 29:52-29:56; Cfs. Entrevista 1, 18:20-18:31).

Por último, se halla allí, el enunciado sobre la historia, prueba de la verdad; en la hermenéutica enunciada mas no explicitada sobre la ubicación geográfica de los linderos de los resguardos que, en aras de construir una localización seria de sus predios a través de pruebas fehacientes, se articulaba a la defensa legal de sus manifestantes. Situación que se encontraba enunciada mucho antes en los Títulos de Propiedad protocolizados por Victorino Caleño, Gobernador del Cabildo en 1917 y que describen su posesión desde el siglo XVII.[31] (CD/RAM, 1917; Entrevista 4, 25:29-25:42)

Siguiendo con lo relatado, y en vías de mostrar sólo una parte de las respuestas que otorgaba el poder central, dos meses después, el Ministerio de Industrias y Trabajo, a través del Departamento de Baldíos, no parece atender a las reclamaciones del Sindicato debido a que esto lo deben establecer las autoridades locales y en caso de que éstas recurran en un poder en contra de su valía como ciudadanos, existen leyes que los defienden:

> Ministerio de Industrias y Trabajo. – Bogotá, 17 de diciembre de 1934.
>
> Díganse a los signatarios del anterior memorial que este Despacho no puede intervenir en controversias que hayan ventilado o se estén ventilando ante el Poder Judicial; que si las autoridades administrativas o judiciales han proferido fallos que lesionen los derechos de los memorialistas, las leyes de la República les ofrecen medios para reclamar de tales providencias, y que, a efecto de establecer si se trata de terrenos pertenecientes a un resguardo de indígenas, es indispensable acreditar tal hecho con los títulos correspondientes. (CDRAM/ I, S, 1934a).

En referencia a lo ocurrido en el año 1931, ocurre justamente la unión de los campesinos, trabajadores, obreros e indígenas de la región, quienes al parecer protestaron por la desigualdad socioeconómica producto de la expropiación de sus tierras y la mala calidad de vida de sus trabajos como terrazgueros y arrendatarios. Dentro de esta protesta, sin duda estuvo presente la cuestión organizativa del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral. Así lo recuerda Don Escolástico Ducuara, quien para la época contaba con 14 años de edad:

31 El punto 4º de esta Acta se transcribirá luego, debido a que se realizará el análisis de los linderos en relación con la extensión de la "Gran Comunidad de Ortega y Chaparral" como uno de los instrumentos discursivos de lucha para el reconocimiento de su población (Capítulo IV).

> En el 1931, (…) organizaron todas las comunidades, la Gran Comunidad y Coyaima y Natagaima, una manifestación para hacerla en Coyaima, pidiendo, es decir, el cese de tanto atropellos e impuestos y despojos y lanzamientos que hacían los ricos…, quitándolos de sus tierras. Y por el no, es decir, para borrar de que ellos era una comunidad de un resguardo que estaba favorecido por la ley 89 de 1890 y que por tal no reconocían ninguna clase de particiones que les hayan hecho: era una protesta en general.

En el pliego de peticiones, numeral 12°, es recurrente hablar de nuevo del principio de la década como acontecimiento a manera de recuerdo en 1934 y referido a la existencia de un Cabildo indígena que no ha sido reconocido como válido por las autoridades del momento:

> 12– En el año 30 formamos el Cabildo de indígenas, después de estar formado el mismo alcalde lo declaró nulo y de valor ninguno, es decir, el Alcalde de Ortega, reunido con el Fiscal del Tribunal Superior de Ibagué; el fiscal se trasladó a nuestra costa recibiendo cien pesos ($100"") oro y más los gastos de trenaje, behículos (sic) y alimentación y también de cabalgaduras; el Señor Fiscal del Tribunal Superior de Ibagué unido con el Señor Alcalde de Ortega no hicieron sino burlarse de los deseos justicieros de la gran Comunidad de Indígenas de Ortega y Chaparral, resguardos que se encuentran dentro de los siguientes linderos; [se repiten los linderos][32] (CD/RAM, 1934b)

Dentro de la lucha indígena por la tierra debido a la confusión de títulos en zonas de baldíos y la propiedad de terratenientes, se destaca la defensa estrictamente jurídico-política del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, en la vereda de San José de Indias, —nombre dado por Quintín Lame hacia los años 1920—. Por ejemplo, dentro de la figura del Sindicato Indígena Nacional, podemos encontrar un mecanismo de representación para la defensa de los resguardos. Este enunciado –el de la representación– está localizado en un memorial fechado en 1935 y dirigido al Ministro de Industrias, en donde es el mismo Manuel Quintín Lame quien se expresa ante esa autoridad para reclamar la legitimidad de la reunión del Sindicato indígena como forma válida de organización y resistencia contra el abuso por parte de las autoridades locales y los terratenientes de la época.

32 Descritos en el Acta No. 1 del Sindicato y en el documento de los Títulos de Propiedad de 1917.

Allí se buscaba constituir la ciudadanía propiamente indígena y, de modo inusual para su época, realizar una comparación discursiva de su perspectiva alrededor de enunciados como la verdad, la ley, la justicia y la razón. A raíz de estos, sus protestantes pretendían reivindicar su derecho político-económico en torno de la libertad de asociación y organización análoga a la que poseían los partidos políticos tradicionales, las formas de organización de los negros, zambos y mulatos al igual que las colectividades religiosas que al parecer, no desconocían:

> 17 de enero de 1935
>
> Señor Ministro de Industrias. Yo Manuel Quintín Lame (indígena) ante su señoría comparezco en demanda de justicia y me descubro atentamente, y es como sigue:
>
> En mi carácter de Presidente del Sindicato Indígena Nacional, y unido con los miembros, uno del Departamento del Huila, otro por el Departamento del Cauca, etc., etc., acordamos el principio y fin de nuestros reclamos ante el gobierno nacional, porque así como se reúne el burgués, capitalista o latifundista, el blanco, el mestizo, el negro, el mulato ó cobrizo; así como también se reúnen los dos viejos partidos para deliberar y acordar sus directrices sobre plataformas, etc.; así como se reúne el episcopado cristiano y religioso en las repúblicas, como también el papa reúne todos sus cardenales y el soberano de su corte. Así hasta hoy señor ministro se abre un horizonte para nosotros los indígenas ignorantes en el transcurso de 343 años, en que nosotros los indígenas hemos sido perseguidos, ultimados, despreciados, ultrajados, robados, sin ley, sin justicia, sin caridad, desde ese horrible día fechado el 12 de octubre de 1492. Y el defensor de los indios Fray Bartolomé de las Casas en su historia da a conocer la mala administración de justicia contra el pobre indígena colombiano en un tiempo guananí y después neogranadino. (CDRAM, 1935)

Estas regularidades discursivas (historia, conciencia, lucha constante, poder soberano, identidad y razón práctica) se encuentran dispersas a lo largo de la década en los documentos que se encuentran en archivos municipales. Entre ellos: memoriales, actas, notas, libros, entrevistas en las que el líder Manuel Quintín Lame, –apoderado general junto a Sánchez–,[33] y muchos otros

33 Por Instrumento N.165 del 15 de mayo de 1924 y vigente hasta 1937.

indígenas, se refieren a aquella época. Allí podemos identificar desde padrones electorales; firmas ceduladas para demostrar la identificación de los indígenas; representaciones legales; hasta genealogías de algunos miembros; titulaciones; certificados expedidos por el Cabildo por reclamaciones *de facto*, cuando autoridades locales las omiten.

En especial, los protestantes hicieron de la Ley 89 de 1890 y de sus Títulos de Propiedad protocolizados en 1917, su plataforma de lucha para futuras reelaboraciones reivindicatorias y de conquistas de tierras (Entrevista 3, 04:12-04:41; Entrevista 1, 04:40-04:49). Dicha ley habla acerca de "los salvajes que se van reintegrando a la vida civilizada", regulando la formación de los resguardos y permitiendo la asociación de indígenas a través de Cabildos.

Por medio de ellos, sus cabildantes van construyendo un entramado circular de discusiones alrededor de su defensa territorial de los resguardos en donde abordan las cuestiones de la corrupción local, la expropiación de tierras, la genealogía de sus territorios[34], los títulos de propiedad exclusivamente indígenas, que constituyen en una totalidad dispersa, múltiples formas de resistencia social, política, económica y cultural. Dentro de la arqueología del saber, éste entramado puede analizarse como el "campo enunciativo" del discurso sobre el movimiento indígena. (Foucault, 1969, p. 209)

Justicia como derecho

En el campo enunciativo que se forma alrededor del saber indígena, se genera una armazón de enunciados reactivados en relación con las prácticas discursivas lamistas, –la historia, la conciencia, la razón práctica, la lucha constante, la identidad y el poder soberano–, que les son correlativos ya que van a describir una regularidad discursiva en torno a la disertación propia sobre la resistencia indígena en el movimiento social por el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral. A continuación se describirán algunas de sus características enunciativas.

En primer lugar, se destaca el reconocimiento de un adversario. Para los protestantes del resguardo indígena era esencial la defensa de su territorio. ¿Contra quienes luchan ellos? ¿Por qué lo hacen? ¿Cómo lo hacen? Pues bien, el espacio propiamente *conflictivo* de este movimiento social es el de las autoridades locales; en especial, crean una red de poder entre la Alcaldía, los terratenientes, el Inspector, la Policía, el Personero y van avanzando hacia la escala nacional: El Procurador General de la Nación, el Ministro de Agricultura y Comercio y el Presidente de la República. Frente a *todo* este entramado ellos

34 Hecho al que se aludirá más adelante, en forma detallada.

evidencian una situación de corrupción y desamparo bajo su propia ley singular de la oligarquía: "los partidos no sirven" (MC, 2010b, p. 36; MC, 2010f, p. 33). Por partidos, en esta época, se refiere a los partidos políticos preponderantes en la época de los años 1930' que son el liberal y el conservador.

Atravesando el conflicto histórico que han llevado los indígenas por las cuestiones de la delimitación de sus terrenos, se puede encontrar una identificación de sus sujetos con lo que buscan enunciar. Sin duda el problema expresado y el conflicto transversal junto a otros descritos es el de la *autonomía*. Autonomía en el sentido político, para que el poder central busque reconocer sus mecanismos de representación ya que aún en su *diferencia* siguen siendo ciudadanos, una exigencia inusual para aquella época y en todo caso, demasiado *razonable* y *consciente*. Autonomía, en el sentido económico, para poder administrar sus recursos a través de la elección del Presidente del Cabildo, quien busca repartir las tierras de manera equitativa. Autonomía finalmente, que denota otro enunciado clave: la *legalidad*.

Concebir la defensa del resguardo indígena a través de la representación legal autónoma, no significa otra cosa que la vuelta a los enunciados anteriores sobre el poder constituyente. En su explicación sobre el poder constituyente, se buscaba justamente el de reconocer el poder legislativo como supremo sobre el poder ejecutivo y recíprocamente, hacer que se ejecute el procedimiento legal en aras de "proteger el bien común de los ciudadanos"; "el orden público y privado" de éstos (MC, 2010b, p. 36).

Para Lame, "la ley es la guía del juez, porque Dios y la ley mandan a los pueblos y a los reyes" (MC, 2010b, p. 36). Sin duda habrá que realizar un análisis genealógico de éstos enunciados. Pero en conjunto con la razón, la verdad y la justicia, es la ley la que dictamina el "modo como deben conseguirse", tanto la propiedad privada de los resguardos como la "prosperidad pública" (p. 38). En este punto es donde los indígenas localizan su discurso. Aquí es necesario recapitular lo dicho para ver de qué se está tratando la *legalidad*.

En analogía con la historia, también se encuentra una hermenéutica de las leyes generales, los artículos constitucionales, los artículos del Código Civil, los decretos, que están en beneficio de sus resguardos y las formas de organización que los buscan defender. También allí se enuncia de manera conflictiva cómo algunas leyes utilizadas por los entes públicos buscan dominar, eludir, instrumentalizar, expropiar y hasta violentar los derechos constitucionales que les otorgan leyes especiales sobre la defensa de los resguardos indígenas: allí también cabe elogiar el poder soberano que limita al poder ejecutivo, judicial y legislativo y que en algunas veces, se busca declarar inexequible, incurriendo, para el que lo lee, en una desestabilización del poder político frente a la cual se permanece en resistencia.

En el uso hermenéutico de la ley para poderse defender de sus adversarios reside una de las apuestas del movimiento indígena liderado por Manuel Quintín Lame. A su vez, aquella le sirve de emplazamiento a la siguiente: es la cuestión de la defensa de la *justicia* propia. Justicia, en el sentido de un choque jurídico de fuerzas, en el cual se utiliza cualquier cantidad de leyes generales o especiales para defender la tesis de la defensa de los resguardos indígenas como propiedades legales y legítimas que existen y han existido por muchos siglos desde la Conquista y que en todo caso, no han podido olvidarse con el pasar de las derrotas, las dominaciones y la pobreza actual, propias de su paupérrima situación.

Justicia, en el sentido negativo de crítica de exposición de motivos, –encontrada en memoriales, actas y telegramas– en torno a la mala administración de la justicia local (MC, 2010f, p. 33) y en relación con esto, la solicitud de ruego de muchos indígenas muchas veces analfabetas a pocos representantes que no lo eran para lograr su defensa territorial por parte del Ministerio de Economía Nacional y por otros entes locales. (Entrevista 4, comunicación personal, 27 de agosto de 2016, 00:36 – 00:45). Lo que se enuncia allí es la omisión, por parte de las autoridades tanto locales como nacionales, de situaciones en las que ellos no resuelven satisfactoriamente lo que se les exige por deberse de comunidades civiles y no de resguardos indígenas. Aquí empieza otro nivel enunciativo que es el de la desobediencia de algunas leyes en el discurso lamista de resistencia.

Se enuncia, como lugar común en los estudios sobre la teoría de la resistencia en los movimientos sociales, el de la "desobediencia civil" (Thoreau, 1994) como un discurso estadounidense célebre por ejercer resistencia frente al pago de impuestos para el patrocinio de la esclavitud en México, una institución que propicia la injusticia de los ciudadanos. Una guerra donde el Estado propio busca la dominación de otro Estado. Frente a toda la agitación mundial que celebra este discurso en contra de la esclavitud y a favor de reafirmar el ejercicio de la libertad moral además de la política, se encontrará que en ella como acá en el movimiento indígena lamista, se enunciará este principio general: "La ley nunca hará libres a los hombres, son los hombres los que deben hacer libre a la ley" (Thoreau, 1994, p. 66).

Se encuentra también una analogía entre ambos cuando enuncia esta cuestión central en su pensamiento político: "¿es constitucional la justicia o la injusticia?" (p. 71). La justicia y no la legalidad es la raíz del pensamiento thoreauiano en el cual se busca una verdad de orden moral muy parecida a la que se enuncia en el pensamiento de Quintín Lame. Por ejemplo, "cuando la injusticia es evidente, cuando el legislador decreta cosas en contradicción

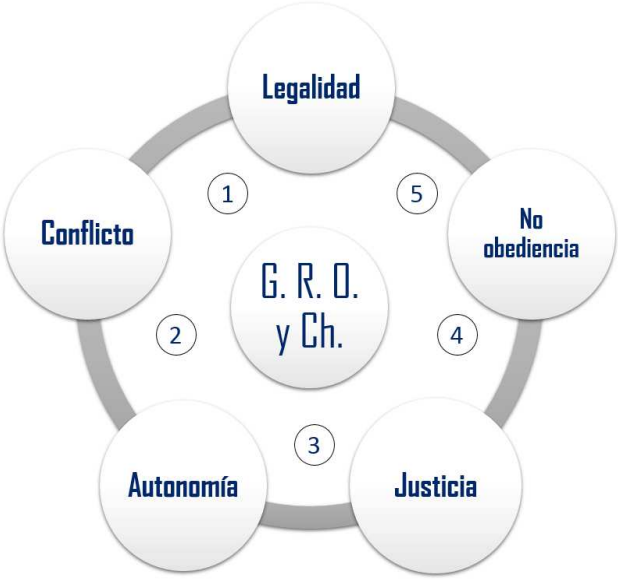
con las leyes naturales y divinas, no tiene derecho a la obediencia…" (MC, 2010f, p. 34).

No obstante, es precisamente lo civil de la desobediencia lo que en la actual práctica discursiva se busca oponerle resistencia[35]. La civilización es un arma de doble filo: por un lado erige la forma legal de defensa *justa* de los territorios y por el otro erige el sometimiento de los vencidos a través de justicia y leyes. Pero ante todo se busca precisamente la defensa del resguardo indígena dentro de los enunciados que atraviesan todas sus formas organizativas: textualmente, son un "resguardo indígena" y no una "comunidad civil" (CD/RAM, 1938). Es decir, se busca erigir, en su *verdad moral*, la introducción del reconocimiento legítimo a su diferencia como ciudadanos. Dicho tema será estudiado en su nivel genealógico, como fuerza para oponerse a pagar impuestos, que es punto de confluencia con el discurso de Henry Thoreau.

Un ejemplo de regularidad discursiva en casi todos los escritos, documentos legales y actas de constitución como movimiento social puede ser el que la desobediencia indígena se codifica allí en términos injustos, irracionales, perversos: "lo injusto, lo absurdo, lo inicuo" (MC, 2010f, p. 34; CD/RAM, 1935). No es que estos enunciados justifiquen el no pago de impuestos *per se*: es la interpretación de la ley, de la historia, de la verdad y de la justicia lo que justifica la desobediencia indígena y propiamente, el derecho a la resistencia (figura 4.2)

35 Vale aclarar que la ambigüedad se presenta en la traducción castellana como "desobediencia civil", cuando su traducción literal sería: "Resistencia al gobierno civil" como se lee en su idioma original: "Resistance to civil government" (1849). Frente a la cual, guardadas las proporciones, se enuncia un distanciamiento.

Figura 4.2. Registro de prácticas discursivas transversales al Gran Resguardo de Ortega y Chaparral basados en reivindicaciones de Quintín Lame



En sus intersticios: (1) *historia*, (2) *conciencia*, (3) *lucha constante*, (4) *poder soberano* y (5) *razón práctica*. Para tal propósito, se hizo la sistematización del archivo: **1.** Registro de documentos legales del Cabildo y el Sindicato; **2.** Registro de documentos de Manuel Quintín Lame y **3.** Registro de fuentes orales. Fuente: elaboración propia.

Saber indígena local

Del registro de las prácticas discursivas inherentes al movimiento lamista en el Sur del Tolima –donde se busca defender el territorio de la *Gran Comunidad de Ortega y Chaparral* como la llaman sus pobladores actuales–, se buscó movilizar un saber filosófico-político en torno a la verdad moral que une la razón y la conciencia, (ora de los sujetos, ora de los individuos), en torno a una misma colectividad indígena nacional, localizada en los resguardos de Ortega, Chaparral, Natagaima y Coyaima, pero orientada también, –con fuerza y reverberación–, hacia los resguardos del Huila y el Cauca alrededor de su defensa raizal.

Frente a la práctica discursiva sobre la identidad, problema manifestado en la aparente fragmentación del movimiento social como en la demostración efectiva de la pertenencia a un resguardo indígena, la búsqueda del ejercicio de

un poder soberano estará localizada en mecanismos de representación como el Cabildo y el Sindicato que disputan el territorio contra, a través de, y hacia la legalidad. Aquí convergen en un mismo punto un saber filosófico-político que se encuentra orientado por principios morales y un saber económico-político sobre la administración del territorio. Allí radica el conflicto por la autonomía.

Como práctica discursiva transversal se encuentra la lucha constante que algunas veces se manifiesta dentro de los mecanismos organizativos de representación; a través de la identidad raizal que se busca reconstituir y refundar; a través de la rectitud moral por la que propenden sus representantes –y representados– del Cabildo y el Sindicato; y que se encuentra enraizada allí donde el origen de sus tiempos no se puede vislumbrar pero se sospecha: en la historia.

Como práctica discursiva transversal, el saber histórico-político permite construir en múltiples formas la lucha por la identidad diferente y la autonomía territorial; la interpretación político-jurídica de las leyes; la constitución de un sujeto activo en la participación comunitaria; la posibilidad de disentir frente al reconocimiento de leyes injustas que se funden en un proyecto dominador ancestral. De este modo, el derecho a la resistencia, como forma legítima de lucha indígena, puede ser formulado.

Siguiendo una lógica en el desarrollo del conocimiento, en el entender de Foucault, se puede ver aquí cómo se transita de una práctica discursiva a una formación discursiva, pues este umbral se ha cruzado en la medida en que la práctica desarrollada por Lame ha propiciado la elaboración de un discurso sociopolítico que da consistencia a las luchas por los derechos indígenas en Colombia; se ha posicionado y legitimado, al punto que, se podría decir, está en la instancia de hacer emerger un régimen epistemológico mediante el cual se ha de producir un discurso indígena, no sólo legal y legítimo sino disciplinado, organizado, sistematizado, en el cual se puede ver la posibilidad de superación de representación local para tener la pretensión de alcance regional, nacional y continental, lo cual ha de hacer de este un discurso general que habla en favor de una forma de civilización diferente pero no contraría a los ideales mismos de las sociedades políticas en los que se afincan las culturas de Occidente.

Figura 5. Bohío de reunión de indígenas en resguardo Guatavita-Túa. Ortega, Tolima.

Fuente: Visita de los investigadores al resguardo, con autorización del Gobernador.

IV

FUERZAS DE RESISTENCIA:

Pensar y actuar del movimiento lamista en términos de emergencia política. De la prehistoria y la historia en el discurso de Quintín Lame. Entre servidumbre y evangelización: ¿(des)encuentros? Lucha constante: indígenas contra españoles. El resguardo como institución de control poblacional. Independencia, Caudillos, Salvajes y Civilizados. Sincretismo, legalidad y estrategia política. Cierres y aperturas.

Realizado un proceso de tipo arqueológico, al modo propuesto por Foucault (1969), es posible dar un paso adelante en la producción de un análisis de corte genealógico (Foucault, 2014) en el que se evidencien las múltiples fuerzas intervinientes en la organización del movimiento social de resistencia lamista y su posible constitución en movimiento político. Este tipo de análisis implica poner en escena las diversas fuerzas provenientes de distintos lugares de enunciación del movimiento social, –tanto del "adentro" como del "afuera"– (Foucault, 1988), hasta hacer de éste un mecanismo generativo que ponga en evidencia diversos bordes, periferias, limitantes, controles, juicios e intersticios, que hacen que la realidad se constituya de dicho modo y no de otro.

Producir un análisis genealógico con base en las formaciones discursivas provenientes de los *saberes* locales propiciados por el discurso de Manuel Quintín Lame Chantre, cuyo alcance, si bien gira en torno a la "Gran Comunidad de Ortega y Chaparral", en su reverberación es posible concebirlos como instrumentos de lucha política evidenciada desde la conquista española. Dicho discurso lamista pone en tensión fuerzas que se enfrentan y se franquean de diversos modos, lo que evidencia distintas maneras de vivir, habitar y apropiar el territorio. Estas fuerzas en tensión emergen, pues, tanto del *ethos* –social, político y económico– de las comunidades nativas como de los criollos adheridos a una "voluntad de verdad" (Foucault, 2010, p. 19) erigida como un poder *per sé* universalizante, fundada en el *ethos* occidental centro-europeo, lo cual pone en escena dos modos muy diferentes de constitución de sujetos políticos así como de gestión gubernamental.

A su vez, producir un análisis genealógico de las sociedades indígenas como fuerzas antagónicas al proyecto civilizatorio externo (europeo-español), no ha de agotarse en el presunto retorno a un origen cosmogónico u ontológico; acarrea la búsqueda de los factores que dan cuerpo al acontecimiento propiciador de *batallas*, tácticas y estrategias en pugna; éstas se constituyen en evidencia de una *relación* de dominación y sometimiento, por parte de unos, y de liberación –y posible emancipación-, por parte de otros. Este ejercicio genealógico podría posibilitar pensar el movimiento social de resistencia liderado por Manuel Quintín Lame Chantre como un movimiento político allende lo propio.

De la prehistoria y la historia en el discurso de Manuel Quintín Lame Chantre

Para producir este momento genealógico, es importante comenzar con un episodio de la 'prehistoria', tal y como Lame la enuncia, para mostrar, quizá, las fuentes de su discurso y prácticas complejas de resistencia. De este modo, Lame (1939/1971) destaca, al modo profético y a manera de *acontecimiento*, la dominación de su raza indígena:

> Cien años antes del 12 de Octubre [de 1492,] el indio Güelpa en una reunión de sabios en el templo de **Cacharpa**, lugar donde se elevan holocaustos al sol como dios misericordioso, después de haber cantado tres veces el himno al sol en que se suscitó una disputa; después de todo llamó la atención **Cacharpa** y le anunció a todo el Sanedrín en palabras lentas en el dialecto indígena que muy pronto quedarían los sabios y los soberanos en manos de **Guagáz** [su enemigo; "el blanco racional"]. (pp. 23, 83)

De este modo, y en la perspectiva de Lame, llegará el *hombre no indígena* con todo su conocimiento y su pretensión de dominio a destruir la prehistoria y a erigir *su* propia historia, cuyos postulados serán los mismos que utilizarán *estratégicamente* los indígenas lamistas para resistir a la dominación, como un *boomerang* que viene en favor del indígena, como se verá más adelante.

Entre servidumbre y evangelización: ¿(des)encuentros?

A partir del cambio cosmológico producido a raíz del descubrimiento de las Indias Occidentales, en 1492,[36] –que en la Edad Media había sido producto de elucubraciones en torno a la *ouikeneme* y la *orbis terrarum*, esto es, a partir de concepciones derivadas de la raza adánica originaria; la división entre tierra y agua: población e inhabitabilidad[37]; la interconexión entre Europa-Asia-África como un solo *orbe* que constituía la parte legible de la tierra (hemisferio superior) frente a otra desconocida, despoblada (hemisferio inferior)–, empezará la preocupación antropocéntrica alrededor de las Antípodas, metáfora alusiva al lado oscuro de la *ouikeneme*. Este clivaje planteará problemas nuevos en torno a la emergencia de la 'globalidad'; como lo expresa Bartelson (2010):

> [Anteriormente] la creencia de vida en Antípodas se redujo sustancialmente al dilema sobre quién la había habitado: hombres o monstruos; si la vida allí era difícil, y por razones físicas, desolada. (…) [Posteriormente] "los cambios cosmológicos que efectivamente convirtieron al mundo en un lugar común, condicionaron la emergencia de las nuevas concepciones de humanidad." (…) [Había que comprender cómo] se relacionaron estrechamente las presunciones sobre la unidad esencial de la humanidad y las causas bíblicas de su dispersión geográfica. (p. 224, 225)

Estas concepciones cosmológicas permitieron a su vez redefinir discursos sobre la "comunidad humana" (p. 225). Considerar que "la división de la humanidad permitió cambiar la congruencia entre autoridad política y comunidad dentro de un ideal regulativo" (p. 223) puede ser una ruta de análisis coherente con esta visión eurocéntrica. En este sentido, algunos conocimientos sobre cartografía derivados de la navegación ilimitada de los océanos permitieron ahora,

36 Por ejemplo, la publicación del libro *Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543) de Nicolás Copérnico y de *Navigazioni e Viaggi* (1550-9) del humanista Giovanni Battista Ramusio que permitieron, por un lado, representar al "planeta como una totalidad, [una esfera formada] (…) como una masa geológica sólida, cuyos abismos se llenaron de agua" y por el otro, consolidar "todo el conocimiento geográfico en un cuerpo organizado de conocimiento" (Citados por Bartelson, 2010, pp. 225, 226).

37 "La cosmología medieval estuvo basada en una variedad de fuentes, la mayoría de ellas centradas en la distinción entre la región celestial y la terrestre. (…) De acuerdo con Génesis I, 9, la región terrestre fue dividiéndose en dos zonas diferentes, la tierra y el agua respectivamente. Esas zonas fueron mutuamente excluyentes, así que donde estaba el agua, no podía estar la tierra, y viceversa." (Bartelson, 2010, p. 223).

a su vez, vehicular algunos reclamos de soberanía territorial de algunos imperios basados en la "unicidad de cada pueblo en particular" (p. 223).

Dentro de este contexto europeo, se podría mostrar que, en una relación asimétrica, la soberanía de España buscó *regular* el estado de barbarie del indígena para poderlo *civilizar* a través del disciplinamiento continuo de su comportamiento en un régimen de verdad jurídico, religioso y político que lo convierte progresivamente en súbdito del rey, como eje principal de la soberanía imperial y a su vez, en los intersticios de esa sujeción, el surgimiento de una serie de resistencias generadas por algunos grupos indígenas, en concreto, en las zonas habitadas por el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral cuya recuperación territorial permite mostrar formas de gestión gubernamental a través del resguardo. (Cf, Ariza, 2009).

Parece ser que en este proceso civilizatorio, el indígena, asimilado por el español como bárbaro, es decir, como alguien que carece de fe cristiana, será, para el conquistador europeo, un individuo carente de razón y de bondad y por ende un ser inferior que necesita progresar y civilizarse. Como táctica civilizatoria, éste será sujeto de los procesos de humanización que erigirán, en torno suyo, un ser que, al ser descubierto en las *antípodas* del mundo, requiere de su necesario perfeccionamiento. Ello ocultará lo que a grito armado se justificará como sometimiento de seres que aún no están en condiciones humanas para la concepción occidental. El misterio de la Edad Media en torno a la dispersión de la humanidad descubrirá así su propio sujeto para dominar: un oscuro *alter ego*.

De esta manera, bajo el telón de fondo de una esfera terrestre que emerge como representación de globalidad, en tanto que unión humana dispersa, será posible construir-se la pregunta exclusiva por el indígena como bárbaro, cuya genealogía de la soberanía, permitirá desplegar, simultáneamente, las formas de sometimiento, resistencia y sujeción a través de una "voluntad de saber" jurídico-religiosa,[38] fundada en una única humanidad viable, posible, rentable, cognoscible y verdadera (Foucault, 2010, p. 19). Ahora existirá –dirá, irónico, Copérnico– una "pequeña razón para maravillarse de la existencia de antípodas" (Copérnico, 1992: III, citado por Bartelson, 2010, p. 226). Todo un entramado sobre la guerra se gestará en una nueva realidad cuyo aconteci-

38 Así Juan de Solórzano y Pereyra en su *De Indiarum Iure* (De Solórzano, 1610/2001, citado por Ariza, 2009, p. 73) explicará que el nombre de las nuevas tierras se enunciarán como "Indias" debido a que "entre los antiguos se decía India a la remotísima región oriental, que cerraba, según se creía, los límites de las tierras del mundo" (p. 137). Su árbol genealógico, en sentido estricto, se codificará así: "Indo, hijo de Gogi, tercer nieto de Noé y nieto de Sabi, a quien el propio Noé envió a poblar la Arabia Feliz o Sabea y las regiones de la India" (p. 55).

miento fundante será un 'nuevo' orden político por construir. A partir de este punto, es necesario descifrar "quién, en la filigrana de la paz, ha descubierto la guerra" (Foucault, 1996, p. 45).

Las fuerzas de resistencia que median un discurso general lamista, desde la época de la conquista, se pueden situar en la opinión pública española: en la disputa entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la (in)humanidad de los indígenas, y por extensión, su constitución o no como sujetos políticos.[39] Preguntas por la condición *humana* de su raza proliferarán, pero sólo desde una visión hispanocéntrica, esto es, una condición negativa.[40] Superioridad moral, *política* y espiritual serán sinónimos de su futura civilización. Así interpretará la Corona dicha apología:[41]

> Colocó su tractado (sic) el dicho doctor Sepúlveda con publicar que pretendía justificar el título que los Reyes de Castilla y León tienen al señorío y superioridad suprema y universal de aquel orbe delas (sic) indias para mejor encubrir la doctrina que quería derramar por estos reynos (sic) y por aquellos delas (sic) mismas indias. (De las Casas & Sepúlveda, 1552, pp. 1-2)42

El caleidoscopio de perspectivas y saberes jurídico-políticos –en cuya trama también estarán algunos saberes histórico-políticos– se moverá desde, contra y por medio de una dualidad discursiva cuya unidad analítica se ha denunciado como Conquista Española. Surge un dilema ético para el sujeto hispano: ¿es legítimo, por "derecho natural" y cristiano, así como en "ejercicio de la soberanía" del príncipe, el "derecho de guerra" contra indígenas, como siervos naturales? (Sepúlveda, 1941, p. 49); o ¿es correcto predicar pacíficamente para evitar guerras contra inocentes criaturas humanas? (De las Casas, 1552). Ante todo, la superación humana del indígena y su condición natural *distinta* de la hispanidad, erigida en territorios conquistados, constituyen el

39 Compárese el memorial de Manuel Quintín Lame dirigido al Ministro de Industrias del 17/01/1935 en el Capítulo III, Apartado: *Algunas formas de resistencia indígenas: El resguardo, el cabildo, el sindicato*.

40 Lame se distancia de la civilización española sanguinaria, ya que aunque reconoce al sacerdote De las Casas, en su apuesta por la historicidad, "no ha habido sacerdotes de nuestra propia raza que identifiquen el verdadero derecho que tenemos los indígenas de Colombia legíticamente indígenas (sic)." (Lame, 1939/1971, p. 20).

41 En la exposición del argumento de la obra.

42 Dice en su *Demócrates Alter* (Sepúlveda, 1550/1941): "la guerra no ha de hacerse más que por el bien público, que es el fin de todas las leyes constituidas, recta y naturalmente, en una república" (p. 73). Y añade luego: "con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones (sic)" (p. 101).

catalizador de la actividad "filantrópica" de la Corona Española y de la Santa Sede[43] para gobernar, evangelizar y someter en las nuevas tierras descubiertas.

En este contexto, la resistencia de los indígenas será formulada como justa guerra frente a la dominación, tiranía y sometimiento de los "malos cristianos" (De las Casas, 1552, p. 25):

> Y sé por cierta e infalible ciencia: que los Indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos: y los cristianos una ninguna nunca tuvieron justa contra los Indios: antes fueron todas diabólicas e injustísimas y mucho más que de ningún tirano se puede decir del mundo: y lo mismo afirmo de cuantas han hecho en todas las Indias. (p. 17)

A través de la forma de escritura de la *Brevísima*, su autor describirá algunos hechos que han ocurrido bajo su jurisdicción en Chiapas, Nicaragua, Cuba, Santo Domingo, pero que permiten al lector continuar la tarea de mover las fibras de la opinión real y de la gente común, para extenderse más allá de lo sucedido, tal y como él mismo generalizó en el anterior pasaje.

Bartolomé de las Casas, como defensor indigenista, permitirá viabilizar, pese a toda su visión paternalista e idílica del humanismo indígena, la denuncia:[44] instrumento de lucha constante que evidencia la injusticia propia del poder monárquico humanista, –que pretende erigir discursivamente Juan Ginés de Sepúlveda, a través de su interpretación de la guerra derivada de la filosofía y la teología–. En contraste con la propuesta lascasiana, Ginés de Sepúlveda tomará como referente filosófico a Aristóteles para hablar de la servidumbre natural de indígenas; a través de la teología de santo Tomás y san Agustín, argumentará que "se hace la guerra para adquirir la paz." (Sepúlveda, 1941, pp. 67, 55, 101; De las Casas y Sepúlveda, 1552). No obstante, no excluye la posibilidad de causas ecuánimes para con los indígenas:

> Es obligación de un príncipe bueno y religioso tener cuenta en los rendidos con la justicia, en los vencidos con la humanidad, y no consentir crueldades ni contra unos ni contra otros, considerando también que así como los españoles, si llevaban buen propósito, tenían justa y piadosa causa para hacer la guerra, así también ellos

43 Por el derecho de las Bulas Alejandrinas en 1493.

44 Así Quintín Lame hablará de la reverberación de la historia de sometimiento, despojo territorial e injusticias en De las Casas en un "tiempo guananí y después neogranadino" (CD/RAM, 1935), es decir, desde la llegada de Cristóbal Colón a la isla de San Salvador (guanahani) el 12 de octubre de 1492 (De las Casas, 1875, p. 291 y ss.); atravesando la Nueva Granada; hasta su actualidad, en la apuesta por conformar una organización política a través del Sindicato.

> tuvieron causa probable para rechazar la fuerza con la fuerza, no habiendo conocido todavía la justicia y la verdad que no podía ser conocida en pocos días ni por la sola afirmación de los cristianos, y que sólo después de largo tiempo y por las obras mismas podía hacerse manifiesta (…).[45] (Sepúlveda, 1550/1941, p. 169)

De este modo, la dominación de los españoles será formulada como 'guerra justa' en contra de la resistencia de los indígenas, igualmente justificable. No obstante, la interpretación de Ginés elude lo que santo Tomás había resaltado, siglos antes, en su libro *El Gobierno de los Príncipes*. Allí se evidenció la *justa* resistencia frente al uso de la tiranía como forma de gobierno, problemática que sería recurrente en la dominación española en América:

> (…) si de derecho pertenece al pueblo el elegir Rey, puede justamente deponer, el que habrá instituido, y refrenar su potestad, si usa mal y tiránicamente del poderío Real. Ni se puede decir que el tal pueblo procede contra la fidelidad debida, deponiendo al Tirano, ahunque (sic) se le hubiera sujetado para siempre, porque él lo mereció, en el gobierno del pueblo no procediendo fielmente, como el oficio de Rey lo pide, para que los súbditos cumplan lo que prometiéron (sic). (Aquino, 1265/1786, p.16-17).

Aunque santo Tomás de Aquino nunca discutió la defensa de los indígenas —sería un anacronismo— sí posibilitó un discurso sobre la resistencia a la tiranía. Será una tesis independiente cuya reverberación local será utilizada para oponerse al poder monárquico del príncipe despótico, frente al cual es justo, legítimo y *necesario* declararle una guerra infinita. En este sentido es necesario examinar el discurso que sobre la resistencia a los antiguos soberanos enuncia Quintín Lame a modo de *acontecimiento* y que se encuentra en relación con el modo en el cual sus ancestros buscaron defender una forma de comunidad que se opuso a la tiranía vivida en el proceso de evangelización de sus congéneres.

45 Desde su lectura genealógica, Escolástico Ducuara dirá: "en mi concepto, esas religiones, (…) son totalmente desconocidas de nuestros antecesores y se dice, todavía, (…) que cuando vino Cristóbal Colón aquí no encontró sino salvajes. Cuando eso es una norme' mentira (sic). Aquí nuestros antecesores no eran salvajes. Porque aquí tenían sus propias costumbres, sus propias religiones *diferentes* y, no eran ningunos salvajes." (1987c, Lado A)

Lucha constante: indígenas contra españoles

Si la conquista, como forma de tiranía, surge como *acontecimiento* fundante y correlativo al derecho español soberano, –entronizado a lo largo del siglo XVI y XVII por medio de un régimen filosófico y jurídico de saber-poder–, entonces la guerra atravesará toda la sociedad, esto es, el régimen colonial del Nuevo Mundo. Y su caracterización bélica, será —al menos hasta la pacificación de indígenas tolimenses; primera mitad del siglo XVII—, la narración de crónicas sobre la experticia de varios pueblos indígenas que se enfrentan al proyecto conquistador y la tenacidad de los españoles para poder someterlos a la sociedad civil.

La guerra será una *lucha constante* por proyectar un discurso histórico-político de resistencia a la dominación española, en contraste con el saber jurídico-filosófico de la hispanidad. La política se ejercerá como un campo de batalla en el orden civil que aún está ausente entre los pueblos guerreros dispersos. De modo que la lucha se manifiesta aquí en función de la fuerza corporal que ellos utilizan para evitar su destrucción física y ontológica. Un saber histórico-político de los conflictos que enfrentan los indígenas desde esta época, no va a poderse encontrar en el presente sino sólo a través del enfrentamiento desnudo entre las fuerzas de los "bárbaros" y las fuerzas de los "españoles".

El sujeto indígena actual y, en general, el conocimiento antropológico posterior sobre el *origen* de los pijaos, estará tamizado por la visión europea humanista, en su concepción de 'globalidad' (Bartelson, 2010). En su remanente, el discurso sobre el sujeto indígena tendrá tanto la concepción de las "Antípodas" como la concepción del bárbaro. Por tanto, se aniquilará su posibilidad de ser otro para fundar, contra, desde y a través de la *fuerza* del derecho, un nuevo orden, que será el de la pacificación de los indígenas. El mecanismo y el objetivo general serán el mismo: olvidar sus prácticas ancestrales para *civilizar* su sociedad.

A través de un discurso situado, es factible reconocer algunas de las fuerzas que, tal vez, se enfrentaron en el acontecimiento de la Conquista. En particular, al rastrear las fuerzas de *resistencia* indígenas a la tiranía, ––en especial, las relacionadas con pijaos, coyaimas y natagaimas–, será posible trazar el surgimiento de este movimiento social en *una* situación de confluencia continua de múltiples disputas locales que responden a una problemática general de despojo de tierras desde la conquista[46] y cuyo análisis se inscribe en re-conocer diversas tácticas y estrategias para abordar las contingencias que aparezcan.

46 Compárese la aproximación que de este texto se realiza en el acápite: *En torno a los movimientos sociales de resistencia*.

La apuesta por la historicidad inmersa en las prácticas guerreras de estos pobladores ancestrales, buscará encauzarse hacia el reconocimiento de su identidad, su organización, su autonomía y su autoridad contra los injustos españoles que buscan "mover guerras que llaman conquistas." [47] (De las Casas y Sepúlveda, 1552, p. 3). A su vez, la territorialidad, como apropiación conflictiva del territorio, pondrá de relieve "las guerras entre los soberanos indígenas quienes se disputaban Riberas, Praderas o Campos de dominio" (Lame, 1939/1971, p. 23):

> [Entre] el nacimiento de estos dos ríos [Magdalena y Cauca] i a su cordillera (sic), digo que había en ella las naciones de indios siguientes: los Paeses, nación belicosa; los Pijaos, caribes, que comían carne humana; los Aporojes, los Coyaimas i Natagaimas (sic), i los de San Sebastián de la Plata (sic), con otras naciones que descuelgan a la parte de Popayán i Almaguer (sic). Los Coyaimas, Natagaimas i Aporojes (sic) fueron indios retirados de aquel primer apuntamiento que se hizo cuando el mariscal Hernán Vanégas conquistó los Panches de Tocaima. Los Paeses eran naturales de aquella cordillera; los Pijaos no lo eran, porque aquellos naturales todos decían que esta nación vino de aquella parte del Darien, huyendo i vencidos (sic). Atravesando las muchas i ásperas montañas que hai (sic) desde aquel rio a esta cordillera, allegó esta bandada de langostas al asiento i población de los Paeses (sic), con los cuales trataron amistad i parentesco (sic), i como jente belicosa (sic) se apoderó de lo más de aquella cordillera. (Rodríguez, 1636/1859, p. 186)

El *acontecimiento* relatado, buscará mostrar que "los pijaos eran expertos en la guerra, y fue de los [grupos] que más resistencia opusieron a la invasión española (sic)." (Entrevista 1, 06:16-07:05). Si los pijaos eran pueblos invasores por su idiosincrasia guerrera y caníbal, no dejarán de presentarles problemas a sus vecinos indígenas ni a la Corona Española. Por su parte, la estrategia civilizatoria a través de la conquista,[48] será uno de los principales reactivadores de fuertes batallas y múltiples alianzas contra la dominación cristiana.

47 Enunciado como problema a discutir entre juristas y teólogos, en Valladolid: Consejo de Indias, 1550.

48 Por ejemplo: "*ley vij. Que se derriben y quiten los ídolos, y prohíba á los Indios comer carne humana*." (sic), expedida por el "Emperador Don Carlos en Valladolid a 26 de junio de 1523." (Carlos II, 1774a, p. 2).

En este sentido, se destaca, por ejemplo, cómo la Cacica Gaitana junto con el Cacique Pioanza, en la década de 1540, son capaces de reunir cerca de "quince mil guerreros" (Simón, 1627/1892, p. 157), entre pijaos, timanenses, paeces, ya que para enfrentarse a los españoles, "todos se aunaban" (Rodríguez, 1636/1859, p. 187). En ella, se movilizaron cerca de tres mil pijaos. Allí se describirá su territorio de la siguiente manera:

> Alargóse (sic) [La Cacica Gaitana] en estas diligencias á más provincias que las pasadas, pues llegó hasta (…) la Provincia de los Pinaos (sic), que confina con ésta á la parte del Occidente, que es la de los indios que hoy llaman Pijaos, nombre puesto por los españoles (…) por todas aquellas provincias que ocupaban estos indios, la primera la de Cutiba, Aype, Valle de las Hermosas, Irico, Paloma, Ambeima, Amoya, Tumbos, Coyaimas, Mayto, Mola, Atayma, Cacataima y Tuamo, que son las dos postreras y más cercanas á la ciudad de Ibagué, con otras muchas entre éstas (sic). (Simón, 1627/1892a, p. 156)

Esta forma de organización muestra que, el movimiento indígena, en sus prácticas discursivas contra las conquistas de sus territorios, luchará y tendrá su reverberación del poder soberano desde *esta época*, pero aún no será concebido como *movimiento político* en el proceder de Quintín Lame y sus partidarios; más bien la política, en su acepción territorial disputatoria, se catalogará allí como equivalente a la guerra militar de los indígenas que resisten la dominación castellana.

La afirmación de que estos pueblos pijaos eran demasiado persistentes, no era una simple metáfora y Simón (1627/1892b), expone detalladamente un catálogo de la experticia y tenacidad de la resistencia indígena contra 50 conquistadores que batallaron en repetidas ocasiones contra ellos, en su mayoría capitanes desde tiempos del capitán Andrés López de Galarza, fundador de la ciudad de Ibagué, esto es, desde los años 1550 hasta 1620 (pp. 226-228). De este modo, se mostrará el "poco efecto que han hecho los muchos Capitanes y soldados" (p.226) del Reino de Nueva Granada y de la Gobernación de Popayán, pues, al parecer, era casi "imposible la conquista de estos indios" (p. 228).

Se destaca a su vez, en la reverberación actual de la historia indígena, cómo hacia 1607, en la fiesta de Pascua, la organización de pijaos "venían dirigidos por (…) el Cacique Calarcá [o Carlacá] (…) [hacia] la cordillera central" (Entrevista Escolástico Ducuara, 1987b, Lado A; Simón, 1892b, p. 290). En general, los pijaos utilizaban diversas tácticas de emboscadas (Simón, 1892b, p.

237), quemas de ciudades,[49] toma de rehenes tanto españoles como indígenas (pp. 234-235), a quienes llamaban en su lengua *Duhos* (p. 316). Dependiendo de la ocasión y de las costumbres que tenían, esto es, matar a sus enemigos y comer sus carnes, buscaban defenderse de los españoles que los acosaban en su carrera.

Cabe destacar en ambos líderes, su forma tribal de organización: si bien existían caciques en cada uno de los territorios, su liderazgo radicaba, principalmente, en la valentía, vigor, fuerza y dedicación de cada cual hacia la guerra. Por ello, "no reconocen ningún superior, ni cacique, sino al que más valiente fuere y a los mohanes" (Borja, s.f., p. 15). Cambiaban sus nombres por los que habrían de matar a sus enemigos o habrían de morir en el combate. Además, su ritual de guerra, fuertemente arraigado en dioses antiguos; una verdad sobre la vida a través del mohán, como "hechicero", "médico" y "oráculo", (Borja, s. f. pp. 11, 3); por medio de sueños: dictaban el buen o mal augurio que habrían de tener si iban a luchar contra sus enemigos. (Borja, s.f. p. 3). Serán saberes proscritos, que se irán desvaneciendo entre los desórdenes de la guerra, permitidos por un lado, por la ley soberana y por la ley cristiana.

Según la información de que se dispone, la guerra contra los pijaos duró alrededor de 70 años, desde 1550 hasta la década de 1620. Por su parte la "Real Audiencia de Santa Fé, el 25 de Mayo de 1557, suscrita por los Oidores Briceño y Montaño, ordenó el estado absoluto de esclavitud de los indios Pijao, condenándoles a vil servidumbre hasta su muerte." (CRIT, 1987, pp. 40-41). Hacia "1607 se desató la guerra general de la administración española, encabezada por el presidente Borja contra los grupos guerreros sobrevivientes en la cordillera central." (Triana, 1993, p. 101; Simón, 1892b, p. 271). Según uno de nuestros testimonios orales, existían cerca de 72 pueblos indígenas en el Tolima, pero luego de la confrontación con los españoles, sólo quedarán dos, quienes negociarán: los Coyaimas y los Natagaimas. Los otros 70, (incluidos la mayoría de pijaos), serán "*física* y *culturalmente* exterminados." (Entrevista 1, 07:06-08:29). Algunos de ellos, muy pocos en realidad, se asimilarán a estos territorios pero en general, estarán condenados al olvido. La justa guerra contra los pijaos, cuyo fin será la pacificación indígena, se reactivará de la siguiente manera:

> (…) el principio para este fin es apaciguarlos y amistarlos con nosotros, y de enemigos hacerlos amigos; lo que no se podía hacer sin poner fuerza de armas contra su resistencia, y hechos por este camino afables y amigables, ora por fuerza (que después se viene á

49 "A Neiva la quemaron los Pijaos en Abril de 1569. San Vicente de Páez en Agosto de 1572. A la Plata á 17 de Junio de 1577 (sic)." (Simón, 1627/ 1892b, p. 228).

> hacer agradable, como se ha experimentado) (sic), ora por voluntad (porque mal recibe uno las palabras de otro, aunque le importa mucho mientras es su enemigo), entra luégo (sic) la predicación, el catecismo, baptismo y lo demás para perfectos cristianos, porque como dijo San Pablo, primero es lo que es animal que lo que es espiritual, y así se trata en estas conquistas lo primero de reducir á estos indios (sic) en cuanto tienen de animales racionales y sociales, que es hacerlos amigos, para que luégo entre lo espiritual (sic), porque de otra suerte, mal admitieran lo segundo sin lo primero; como ha sucedido á los Coyaimas y Natagaimas (sic), que después de haberlos hecho amigos, admiten muy bien la doctrina y cristiandad que hoy se les está dando en sus pueblos, lo que no han querido hacer el resto de los demás, y así han quedado totalmente destruidos. (Simón, 1892b, pp. 316-317)

Bajo estas aristas de la guerra general, –resistencia y sometimiento de unos y otros, (españoles e indígenas) –, se tenderá sucesivamente a olvidar, eliminar y/o postergar cualquier clase de idolatría, [50] esto es, borrar la cosmogonía del indígena para erigir en cambio una forma de pacificación, evangelización, humanización civil si se quiere, en la cual la voluntad de verdad del cristianismo será la que estará en juego. Los adversarios han ganado, por ahora.

El resguardo como institución de control poblacional

Un giro decisivo en el análisis de fuerzas se generará cuando, en 1605, llegará a ser Presidente de la Real Audiencia de Santa Fé, Don Juan de Borja de quien se realiza un elogio por ser un príncipe justo, pacífico, que sabe tratar con humanidad cuestiones de guerra (Simón, 1892b, p. 262). Dicho elogio consistirá en realidad, a través de su asentamiento militar en Chaparral y, respaldado por el Reino de España, en desplegar una estrategia general de combate y destrucción de los últimos pueblos guerreros, particularmente Pijaos, quienes hacia 1614 habían sido exterminados de sus tierras (Rodríguez, 1859, p. 229). Era respaldado, por cuestiones económicas, ya que apremiaba "asegurar las vías hacia Cali y Popayán, por el camino del Quindío y por Timaná-La Plata-Guanacas y limpiar el río Magdalena de carares y yereguíes que obstaculizaban su navegación." (Triana, 1993, p. 101). Así, habrán dos pueblos

50 Es el caso de Coyaimas y Natagaimas, quienes adoraban dioses opuestos a la religión católica, como *Lulumoy*, "que quiere decir Dios grande, con tres cabezas, seis brazos y seis piernas." (Simón, 1892b, p. 319).

indígenas que harán viable esta ruta: los Coyaimas y Natagaimas. Al parecer, ayudarán a combatir sus antiguos enemigos pijaos, quienes serán aniquilados por completo.

La tendencia que tendrá esta alianza entre el gobierno español y estos dos pueblos permitirá, lentamente, la pacificación y futuro sincretismo religioso, político y cultural a través de distintos mecanismos como constituyentes de sujetos: la evangelización, la protección jurídica del indígena y, posteriormente, la utilización del derecho para trazar estrategias opuestas al poder, o por lo menos, hacerlo soportable en sus territorios. En esta paz civil, emergerá una forma de control poblacional como lo es la figura del resguardo.

Ya desde su aparición en la colonia, el resguardo emerge como mecanismo civilizatorio ambiguo: –puede leerse como un mecanismo institucional de repliegue identitario– (Ariza, 2009, p. 211); pero también como estrategia de vida –para el indígena– frente al derecho de muerte dispensado por el soberano. Es un dispositivo de poder que permite tanto la concentración de la población indígena en un territorio fijo y controlado, como la sujeción de los indígenas alrededor de elementos comunes de identidad, lo cual permitirá, más adelante, desarrollar tanto tácticas de resistencia como estrategias políticas generales que enfrenten, a su vez, el poder despojador de terratenientes en los siglos XVIII, XIX y XX.

La existencia política de los indígenas sólo podrá reconocerse a través de su reducción a *pueblos*, es decir, como seres en vía de su civilización. Esta transitoriedad hará más accesible el control jurídico-religioso para los españoles. Las cédulas reales, emitidas por el poder central del rey, –cuyo objetivo será el "traspaso de los poderes de tierra" (CD/RAM, 1917, p. 24) a los indígenas Coyaimas y Natagaimas–, serán instrumentos *fácticos* para evidenciar la identificación de los indígenas en torno a su concienciación y recuperación territorial a través de la ley, que se encontró atravesada por su próxima relación de vasallaje. Una genealogía de la política de conservación de los resguardos, en la perspectiva del movimiento lamista, objeto de estudio en esta investigación, podría empezar a rastrearse aquí.[51]

Precisamente, por ser el resguardo un dispositivo de poder, su justificación permitirá "fijar la población en un espacio que permitiera (…) estimular la reproducción y estabilización de la población indígena."[52] (Ariza, 2009, p. 126). Codificado en la reivindicación de Quintín Lame, se conocerá como el

51 Al menos así lo manifiesta la entrevista a Ducuara (1987a, Lado A); la protocolización de los títulos ancestrales de 1917 en la Notaría 4ª de Bogotá (CD/RAM, 1917) y en la actualidad (Entrevista 1, 04:40-04:49).

52 Por ejemplo, "*Ley xviij. Que ningún Indio de un Pueblo Se vaya* á *otro* (sic). Expedida por Don Felipe III en Madrid a 10 de octubre de 1618." (Carlos II, 1774b, p. 200).

'Gran Resguardo de Ortega y Chaparral', *comunidad* de resguardos, otorgada, reconocida y establecida por la Corona Española como fuente de la cultura indígena cuya resonancia histórica permitirá desarrollar una estrategia opuesta a la de disolver su población, ya que buscará "restablecer la propiedad indígena usurpada" (p. 126).

En consonancia con la visibilización de esta estrategia, es necesario entrar a relatar cómo se van concibiendo los títulos de esta comunidad, con el propósito de aproximarse a la situación jurídico-política de protección propia del indígena. Quizás sea posible si se describen algunos de los mecanismos a los que podía acceder el indígena para defender su territorio, constituido según los registros, desde 1621. Por ejemplo, podían acceder a la figura del *Fiscal*,[53] quien "ha de pedir en las causas tocantes á censos, bienes de la Comunidad en (…) demandas, pedimentos, respuestas, excepciones, y otras qualesquiera (sic) diligencias judiciales" (Carlos II, 1774b, pp. 204-205). Y, en efecto, así asistirán los indígenas Coyaimas y Natagaimas ante Fernando de Saavedra, Fiscal en la Real Audiencia de Nueva Granada, el 24 de abril de 1621, al señalar "los linderos de los resguardos Coyaima y Natagaima, lo que produjo traslados de indios y españoles dirigidos a "sanear" la reducción" (Triana, 1993, p. 101). En dichos títulos se describen los siguientes linderos:

> (Lindero) Desde la iglesia de dicho pueblo de Coyaima que llaman Daldaña y por él abajo hasta llegar a la quebrada que llaman Doyare; y por la otra banda el mismo río de Saldaña abajo hasta el desemboque del río Cucuana en él, y de allí por la quebrada de Ortega arriba hasta el paso del Chaparral y la quebrada de Aico arriba hasta su nacimiento; y el río de Saldaña arriba hasta donde entra el río de Amoyá; por una y otra banda el dicho río de Saldaña. Para que en todas las dichas tierras hagan sus labranzas y en los dichos ríos y quebradas sus pesquerías y monterías." (CD/RAM, 1917, p. 4)

Estos linderos constituyen una regularidad discursiva encontrada en varios documentos legales, tal y como se pudo observar en el Capítulo anterior. Actualmente está mucho más ampliada ya que une todo el Gran Resguardo Indígena de Ortega y Chaparral, tal y como se lee en la constitución del Sindicato Indígena Nacional (1934):

53 "*Ley xxj. Que los Fiscales defiendan los pleytos de Comunidades* (sic). Expedida por Don Felipe III en Madrid á 10 de Febrero de 1619. (sic)" (Carlos II, 1774b, pp. 204-205).

> 3º Los 3861 indígenas comuneros y residentes en los resguardos que desde tiempos inmemoriales hemos cultivado con ánimo de Señores y dueños, y que están dichos terrenos deslindados por los linderos siguientes: "Desde las cabeceras de la quebrada de Lemayá en el filo de la montaña de Calarma, por las aguas de esta quebrada abajo hasta su desemboque en el río Tetuán; por las aguas de este río arriba hasta encontrar la bocana de la cañada Fayare; por esta cañada arriba hasta su cabecera al frente del Portón del Triunfo a encontrar la cabecera de la quebrada de Guainí; por esta quebrada abajo hasta encontrar la puerta de la mesa del Chaparral, cogiendo la punta de esta mesa, pasando abajo del hato del Padre Francisco de Oviedo, de aquí a un morrito a caer a la quebrada del neme; y en línea recta pasando por la casa de Tomas Rodríguez de Olmo y la de Pedro Tola enfrente de un barranco colorado que está en la banda derecha del río Amoyá; por las aguas de este río abajo hasta encontrar su desemboque en el río Saldaña; por las aguas de este río abajo hasta el frente de la Iglesia de Coyaima (viejo) pasando por el Cuerpo de dicha Iglesia al Cerro de San Pedro; de aquí a tomar las cabeceras principales de la quebrada de Doyare; por estas aguas abajo hasta su desemboque en el Saldaña; por las aguas de este río abajo hasta encontrar la bocana del río de Cucuana; por las aguas de este río arriba hasta la bocana de la quebrada de "La Colorada"; por esta arriba hasta sus principales cabeceras en el filo de la montaña de Calarma; por este filo arriba por los lados sus curbaturas (sic) hacia el Sur a encontrar el primer lindero citado punto de partida". (CD/RAM, 1934)

El derecho a la resistencia, como legítimo derecho en las reivindicaciones lamistas, poseía ya un antecedente importante dentro de la figura de los resguardos, a través de la soberanía –impuesta– del derecho dinástico español. Si los 'indios' reconocían su soberanía era porque aunque la conquista permitió su erradicación, siglo y medio después, el dispositivo del resguardo permitirá de nuevo su concentración y su división político-económica-administrativa para poder seguir sobreviviendo. Por lo demás también es una estrategia del Rey para poder seguir gobernando y subrepticiamente, evangelizar y cobrar tributo a los indígenas.[54] Pero a su vez, otorga el uso de su fuerza legítima y

54 Se lee en el memorial de los coyaimas al Fiscal en 1621, que Tomás Olivera, amigo del cura, Luis Ignacio Torres, se está apoderando de las tierras "que nuestro Católico Monarca, que Dios Guarde, nos hizo gracia y merced para que tuviésemos donde formar las labranzas y pagar el real tributo" (CD/RAM, 1917, p. 12).

soberana,[55] para *quemar* a quienes no sean indígenas y los invadan (CD/RAM, 1917, p. 5). Rappaport (2000) describe esta tendencia general:

> El resguardo convirtió el tributo de los indígenas en patrimonio del Estado al separar a los aborígenes tanto de los grupos españoles y mestizos como de los encomenderos y al otorgarles cierto grado de auto-gobierno que les permitiera vivir pacíficamente en comunidades sedentarias. (p. 76)

Volviendo a la estrategia de recuperación territorial, resulta clave lo ocurrido en 1654, año que pone de manifiesto, nuevamente, un conflicto con españoles que buscan expropiar a los indígenas de su territorio, aún si estas disposiciones fueran ilegales. Será otra de las 'conquistas' de los linderos proyectados por el movimiento lamista en el siglo XX: la de Chaparral. La disputa territorial que enfrentarán será por Chaparral y las tierras de Amoyá contra el cura Francisco Oviedo y su hermano Tomás Rodríguez, quienes "alegaban que dichas tierras habían pertenecido a pijaos y el cacique Vera insistía que eran coyaimas. Finalmente la administración reconoció dichas tierras como de los coyaimas y obligó a Tomás Rodríguez a trasladarse a un sector aledaño." (Triana, 1993, p. 101). Así quedará entonces la delimitación de los linderos:

> que del todo quedasen los Indios contentos amojono por la parte DEL RIO DE AMOYÁ DESDE LA BOCA EN LA ENTRADA EN SALDAÑA, LINDERO DE SU PRIMER RESGUARDO, Y EL RIO ARRIBA DE AMOYÁ, DE ESTA BANDA en donde está poblado el hato de Gabriel Tola hasta llegar de frente de las casas y hato que tiene poblado Tomás Rodríguez de Olmo, donde hice poner un mojón de un palo de OBO por lindero y por haber hasta el dicho palo desde la boca de dicho RIO DE AMOYÁ más de una legua y desde éste lindero le señalo por otro y para fijeza la punta de la mesa que llaman del Chaparral (…) desde la dicha punta de la mesa hasta llegar a una ensillada y cañada que hace la dicha quebrada hacia el Río Tetúan, que en el remate de este puse un palo parado por mojón y lindero, y desde él a la boca de otra quebrada que baja del cerro de Calarma y entra en el Río de Tetuán que tiene por nombre Lemayá." (CD/RAM, 1917, p. 18)

55 "*Ley xvij. Que los Alcaldes Indios puedan prender á Negros, y Mestizos, hasta que llegue la Justicia ordinaria.*" Expedida por Don Felipe II en Madrid a 11 de agosto de 1563. (Carlos II, 1774b, p. 200).

> En él se cederán entonces las cédulas reales, es decir, el traspaso de los poderes de tierra a los indígenas Coyaimas y Natagaimas para fijar su sujeción a la Real Audiencia de Nueva Granada y de ese modo, atenuar más conflictos después. No obstante, un siglo después, entre 1775 y 1776, se realizará otra entrega de tierras por parte de la Corona. En este episodio, la disputa será contra hijos de Don Miguel Correcha, un litigio "con que procuraban dichos herederos honestar el sinestro despojo de dichos indios" (CD/RAM, 1917, p. 10), que fue resuelto por la figura del *Corregidor* y Juez Ordinario del pueblo de Coyaima, Don Joaquín de Glorieta, quien, a través de lo dictado por el Virrey Manuel de Guirior en 1774, emitirá su sentencia definitiva en favor de estos indios, donde "se declara se den por libres las enunciadas tierras de este litigio llamadas Cucuana, con multa pecuniaria de quinientos pesos al que en lo futuro se entrometiese dentro de sus límites y linderos" (p. 10). El resguardo, como forma política sujeta a la gestión gubernamental de la Corona Española, se podría describir como sigue:

> El título de tierras de resguardo se otorgaba a un cabildo compuesto por el cacique y sus principales. Los derechos de tierra se administraban por parte del cacique y el cabildo, quienes disfrutaban de ciertos privilegios como el derecho a poseer tierras privadas, a consumir artículos que estaban limitados a la población de origen europeo, a vestir ropas hechas en Europea (sic) y a recibir el tratamiento noble de «don» y «doña». El sistema original de resguardo se desarrolló como una forma más palpable y eficiente de penetración y explotación de las comunidades indígenas por parte de la Corona en un momento en el que sólo el diez por ciento de la población indígena había sobrevivido la devastación de la Conquista. (Rappaport, 2000, p. 77)

Para el caso presente, estas tres entregas gestionadas por el cabildo en épocas coloniales, —1621, 1654, 1776—, se conocerán gracias a las acciones de Pantaleón Chaguala I, representante de la Gran Comunidad de Ortega y Chaparral en 1907, en su diligencia al Archivero Nacional; dichos títulos serán protocolizados posteriormente por Estanislao Caleño el 4 de julio de 1917 en la Notaría 4ª de Bogotá bajo número de escritura pública 657 y en la notaría del Guamo, bajo escritura pública No. 447. Esta será, en el siglo XX, una de las

continuidades del movimiento lamista junto a formas de resistencia como el Cabildo y el Sindicato que funcionan como ejes de gestión gubernamental de la población indígena en el territorio tolimense. Veamos algunas de las tendencias discontinuas o intersticios en el transitar de este discurso lamista.

Independencia, Caudillos, Salvajes y Civilizados

En esta sección sería interesante discutir, a manera de problemática indígena, ¿qué adversarios hay que enfrentar luego de la independencia del rey?, ¿qué implica esta desaparición aparente para el proyecto de soberanía territorial que Lame busca emprender? Si la independencia, como proceso de ruptura con la Corona Española, pretendía generar un cambio sociopolítico frente a la dominación tiránica que se ejercía sobre indígenas, ¿cómo comprender que su tendencia sea la división constante de los resguardos y, por tanto, la desaparición de su forma de existencia como sujetos? ¿Cuál es la continuidad discursiva en el pensamiento de Lame frente a los discursos y prácticas excluyentes de civilizados y blancos?

En el pensamiento de Quintín Lame, así como también en el de algunos de sus partidarios, es cuestión recurrente admirar el "patriotismo" (Lame, 1971, p. 25) del Libertador Simón Bolívar quien, al menos discursivamente, buscó "corregir los abusos" de la tiranía española. Al menos así se lee en su *Decreto del 20 de mayo de 1820*:

> Artículo 1º Se devolverá a los naturales, como propietarios legítimos, todas las tierras que formaban los resguardos según títulos cualquiera que sea el que aleguen para poseerla los actuales tenedores. (…) Artículo 3º Integrados los resguardos en lo que se les haya usurpado los jueces políticos repartirán a cada familia tanta extensión de terreno cuanto cómodamente pueda cultivar cada una teniendo presente el número de personas de que conste la familia y la extensión total de los resguardos. (MC, 2010g, p. 395)

No obstante, la otra arista del discurso independentista será, tal y como expone Triana (1993), la de "modernizar y expandir la economía" a través de una "serie de normas tendientes a apoyar las empresas mineras, agrícolas y ganaderas" (p. 102). Se reforzó esta tendencia liberalizadora a raíz de ideas sobre libertad y comercialización. "En 1832 se dictó un decreto sobre división y repartimiento de resguardos, el cual recogió las ideas centrales del decreto del Libertador, expedido en mayo de 1820." (Triana, 1993, p. 102). Algunas interpretaciones establecen una continuidad entre el decreto de Bolívar y la ley 89 de 1890, en lo que se refiere a la defensa de los resguardos: es "pa' todos

los indígenas (sic)" (Entrevista 2). No obstante, el objetivo de ese decreto era "disolver los resguardos." En el siglo XIX también se manifiestan "varios procesos de lucha, en una forma y en la otra, pero todo por defender la tierra del Resguardo." (Entrevista Escolástico Ducuara, 1987a, Lado A).

Antes y después de la República de Colombia, se buscaba de cualquier modo la "supresión y fusión de resguardos" (Triana, 1993, p. 102). Si bien se había reconocido en 1621 la Comunidad de Ortega y Chaparral, hacia "1800' empiezan a dividir ese resguardo en Parcelas." (Entrevista 3). Por ejemplo, se realizó la entrega a los primeros indígenas que querían cultivar, dividiendo sus parcelas; así ocurrió en el caso de "José Maria Capera Tanabiló, [quien recibió] 482 fanegadas por las escrituras 278 de 1837" (Entrevista 3). "La mayoría de los indígenas entendió que la división iba dirigida a legalizar arrendamientos y ventas a vil precio sobre tierras que a ellos pertenecían." (Triana, 1993, p. 102). De este modo se rastrea la deslegitimación proveniente del discurso lamista: no confiar en abogados blancos ni mestizos, sino apropiarse del derecho por cuenta propia, para defenderse de aquellos (Lame, 1971).

Para el caso de Ortega, los trabajos de "mensura y adjudicación" eran ejecutados por el Juez Político del Cantón del Espinal. Desde el año de 1834 se realiza su propio censo de indígenas que asciende a más de "1.190, [y] al poco tiempo se contaban 43 arrendatarios de solares que pagaban sus arrendamientos para el mantenimiento de la escuela del cantón del Espinal." (Triana, 1993, p. 102). A finales de 1836, se entregó un lote de veinte fanegadas para la población de Ortega, que permitirá la división del resguardo en "porciones ocupadas por las comunidades de Guatavita-Túa, Cucharo San Antonio, Globo Común de Nicurgo, Bocas del Tetuán, Vuelta del Río, Aico y otros." (p. 102).

En 1835, Alejandro Chaguala realiza el censo poblacional de indígenas. Desde esa época comienza una tendencia de arrendatarios que buscarán convertirse en poseedores; paralelamente, "el prefecto de Ibagué ordenó el levantamiento de un censo de arrendatarios, declarando los bienes del resguardo como utilidad común" (Triana, 1993, p. 102).[56]

En el caso de la parcialidad de Yaguará, en Chaparral, llegó un arrendatario en 1850 llamado Domingo Caicedo Bastidas, donde se firmó un contrato de arrendamiento a través del cual, sus hijos buscarán desposeer a los indígenas, tras su muerte. Posteriormente, se describe, en uno de los registros orales, cómo el pleito se desplazó a varios arrendatarios, que a lo largo del siglo XIX, buscarán constituirse en poseedores, hasta principios del siglo XX, antes

56 Por esta época, también se había derogado ya el tributo que debían pagar los indígenas, por Decreto del 6 de marzo de 1832, establecida la República de la Nueva Granada. Cf. Castrillón (2006, p. 321).

de 1902, alrededor de litigios con Gabriel Domínguez, poseedor hasta 1915, quien venderá a Don Andrés Rocha en 1928 quien disputa largos años en la década de 1930 hasta que vende los terrenos a Marco Tulio Alvira en 1937. (Entrevista a Escolástico Ducuara, 1987, Lado A).

En el caso de Chaparral y Ortega, se dividirán dos parcialidades de la antigua Comunidad de 1621. Una de ellas, "Cajón de Macule" a partir de la escritura 200 del 15 de marzo de 1866, contando con 111 indígenas, "y como parcialidad entra a regirse por el Consejo de Junta, pequeño Cabildo". La otra será la parcialidad del Alto Ortega cuya separación será en 1870, en la escritura "número 324 de 1.870" habituada para 215 indígenas. Para el caso de la parcialidad de Yaguara, "la cantidad de tierra con que figuran los indígenas no pasa de un derecho de 32 hectáreas". Éstas serán algunas de las parcialidades que conformaban el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral. (Entrevista a Escolástico Ducuara, 1987, Lado A).

En torno a esta actitud divisionista, que desplaza paulatinamente su significado ancestral de *territorio* hacia el de la *tierra* como propiedad privada, va generándose una formación discursiva alrededor de los adversarios que posee el movimiento indígena liderado por Manuel Quintín Lame, estableciendo una continuidad frente a la conquista española pero esta vez, frente a los blancos quienes, a través de la inmoralidad o deshonestidad en el reconocimiento de su identidad como legítimos propietarios, buscarán robar y parcializar sus predios, como ocurre en el caso de indígenas de Ortega y Chaparral.

Para autores como Ariza (2009), –quien realiza una genealogía del sujeto indígena en perspectiva jurídica–, la época de las guerras entre liberales y conservadores desembocará con la entronización de un régimen conservador en el poder reflejado a través de la Constitución de 1886: el centralismo político, el proteccionismo económico y la unidad nacional a través del catolicismo, esto es, por medio del Concordato de 1887, posibilitarán la emergencia de la ley 89 de 1890, cuyo dispositivo característico –el resguardo– permitirá constituir un régimen de gobierno sobre el indígena, donde la Iglesia recuperará sus fueros a través de sus misiones evangelizadoras, para "emprender una conquista por medio de misioneros, encargados de llevar la luz de la civilización cristiana a parajes donde no se ha penetrado todavía, en el territorio de la República" [57] (Ariza, 2009, p. 204). Esta ley, inscrita, ésta vez, en una condición de transición de un estado de *degeneración* a una condición de *normalidad*, buscará erradicar, al menos teóricamente, toda la condición natural del indio,

57 *Informe debate en Comisión*, Gustavo Guerrero y Marco Antonio Torres, 28 de agosto de 1888. Ley 89 de 1890, Archivo General de la Nación, Leyes Autógrafas 88 a 89, Tomo VI, Archivo del Congreso, folio 18. Citado por Ariza (2009, p. 204).

entendido como *salvaje*, regenerando su moderación dentro del régimen político de finales del siglo XIX y principios del siglo XX (p. 259), cuya interdicción, esto es, protección del indígena "por el estado de atraso y falta de alcance en el manejo de sus propios intereses"[58] (p. 204) frente a la gestión de su territorio, buscará entrever un régimen de verdad sobre el indígena que reactivará los discursos coloniales que sobre él se habían erigido en torno a su supuesta inferioridad cultural.

Una de las –supuestas– rupturas que desplazarán esta forma de poner en práctica la tendencia a la desaparición de los resguardos indígenas será la de la promulgación de la ley 89 de 1890. Ella buscó, a través del reconocimiento *formal* del resguardo y la autogestión política a través del cabildo indígena, controlar, normalizar y establecer esta población autóctona a través de la –evangelización– de *salvajes* en vías de su civilización. En este sentido, se produce un desplazamiento del indígena como bárbaro hacia el indígena como salvaje, entendido como un individuo anormal cuya relación con la tierra va a ser fundamental – y esencial– como forma de supervivencia y reconocimiento de identidad. Si el indígena no se *comporta* como un salvaje dentro de su territorio de diferenciación social, éste no será reconocido como tal por las autoridades locales encargadas de verificar su condición. De ahí que esté sujetado a una condición de atraso permanente entre sus comunidades. De acuerdo con Ariza (2009):

> Para ser indígena (…) se necesita un resguardo; y el resguardo sólo existe si los indígenas que permanecen en él aparecen como salvajes ante los ojos del agente de gobierno que debe decidir su suerte. En la medida en que se entiende como una medida transitoria mientras los indígenas alcanzan la civilización, la única manera de conservar las tierras es representándose, actuando como salvajes. De otro modo, la identidad indígena se disolverá dentro de la corrosiva tinta con la que se redacta la legislación común. (p. 212)

Como dispositivo de poder gubernamental, la identidad del indígena plegará su sujeción al sistema jurídico que lo integra dentro de un territorio específico y, a su vez, lo aísla del común de la población colombiana para legitimar un discurso *otro* que reafirmará su condición inferior, en tanto que salvaje. Sin embargo, también ha de reconocerse que, en comparación con la anterior política gubernamental de desaparición de resguardos (1832), esta ley frenó, desde su promulgación, los plazos de disolución de resguardos a 50 años, lo

58 *Informe Óp. Cit.*, folio 19. Citado por Ariza (2009, p. 204).

cual daba vía libre para desarrollar estrategias de recuperación territorial para los cabildantes indígenas. El protector de los indígenas en esta época será el *Fiscal*, quien será el encargado de llevar a cabo sus asuntos legales. En la práctica, la táctica de los hacendados será la de utilizar su figura para usurpar tierras de indígenas en detrimento de sus utilidades comuneras cuya tendencia será una regularidad discursiva en el accionar del lamismo. Esta alianza entre los sectores políticos y los sectores económicos poderosos será una fuerte tendencia económica y política que evitará la reunión y consolidación de resguardos.

Dentro de este contexto, es relevante enunciar cómo, frente a esta táctica, emergió una contraria que respondió a los intereses indígenas 30 años antes de que Quintín Lame realizara su activismo político en el Tolima, esto es, en 1894, donde Purificación Silva, Juan de Dios Chaguala y Antonio Moreno buscaron dar poder a Gabriel Sandino, director de la Sociedad Protectora de Indígenas, para la búsqueda de reconocimiento de su personería jurídica como Cabildo. Frente a ello la Gobernación del Tolima respondió que esta acción era inexequible:

> Apenas puede concebirse mayor cúmulo de transgresiones de las leyes expuestas, porque aún en el supuesto de que se tratara de dar cumplimiento estricto a las disposiciones de la Ley 89 de 1890, con relación a la comunidad de indígenas de Ortega, pasando esta de 2.000 almas, menos podía hacerse la elección e instalación de ese cuerpo a 60 leguas fuera de la respectiva jurisdicción y en Departamento diverso; tampoco intervenir en la elección solo doce electores diciéndose autorizados por los demás miembros de la parcialidad, para el fin de nombrar el cabildo dicho sin presentar credenciales algunas; pero que todo, fundar en tan débiles bases una escritura en que se da poder general en nombre de una comunidad entera representada o para representarla en todos sus negocios y asuntos que puedan ocurrir; y finalmente, tantos actos irregulares, indebidos e ilegales, fundados en una ley que en manera alguna los autoriza. (A.H.I., Resolución de agosto 17 de 1891)

De manera que la búsqueda de conformación de cabildos no es nueva, pero lo que se constituye en *acontecimiento* en el discurso de Quintín Lame y el accionar de sus simpatizantes será una forma de reinscribir esta lucha por la defensa política del territorio en una formación discursiva demasiado compleja y a su vez, muy estratégica, como se verá a continuación.

Sincretismo, legalidad y estrategia política

El capítulo anterior mostró algunas prácticas desarrolladas por Quintín Lame en el Cauca, lo que zanjó su persecución como activista y organizador de distintos pueblos de indígenas allí (Cf. Castrillón, 1973). Esta parte procura mostrar cómo se constituye un discurso que se construye con base en fuerzas emergentes de su discurso general indígena mismo. Se procura analizar algunas fuerzas de resistencia que hacen que en su discurso emerjan y hagan presencia aspectos de carácter universal: la Justicia, Dios, la Conquista, la Ontología, la Sabiduría. Algunos de estos principios, como se vio en el apartado anterior, serán constituyentes de la identidad del indígena, que Lame liberará de su régimen de verdad para hacerlos jugar dentro de tácticas de resistencia concretas.

En efecto, su reflexión girará en torno a estos principios que serán discutidos luego de haber transformado su pensamiento en ideas, esto es, de su *conciencia* hacia su *razón*, lo cual le permite constituir un discurso de resistencia, acicate de *movimiento político*, vehiculado por el Cabildo, el Sindicato y el Resguardo, dentro de los regímenes de verdad que defendían la ley 89 de 1890, el Código Civil y los Títulos de Propiedad inscritos en 1917 (CD/RAM, 1934b; CD/RAM, 1939c). Así dirá triunfante en 1939, cuando es reconocido *formalmente* su Cabildo:

> Mi Gobierno está arreglado, es decir, está constituido en las 26 fracciones las que constituyen los Resguardos de Ortega y Chaparral. En cada fracción un alcalde, un alguacil y un capitán; (…) Este Gobierno ya hoy constituido entra a defender unido con los 12 miembros que constituyen el pequeño Cabildo; el que está arreglado por cuatro comisiones; una comisión superior que es la de la mesa. (CD/RAM, 1939a)

Es en este trasegar donde él mismo va a deliberar alrededor de su "conquista" del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, reconocido por escritura pública el 1° de enero de 1939 por las autoridades nacionales para ser plataforma por la defensa de los derechos indígenas. Esto hace que en éste año, él reflexione sobre sí mismo y su accionar a través de la escritura, reflejo del "hombre indígena que estudió en la Madre Selva" (Lame, 1971, p. 8); ella permite trascender su *espíritu* de lucha para otras generaciones que seguramente lo leerán y aprenderán de él. Veamos cómo funciona.

Cuando se entra a leer su perspectiva, resulta un enigma su codificación sincrética de la civilización occidental, es decir, la apropiación de la religión, de la ley, la verdad y la justicia en clave indígena. Dentro de

su interpretación telúrica, parece que la religión católica fuese el instrumento derivado del movimiento armónico de la Naturaleza, cuya fuente de sabiduría dirige la voluntad del pensamiento de Lame quien la concibe como creación de Dios, llamada por él: *Teodisea*. En ella, Dios, a través de la figura de Jesús, fue representado como un ser de justicia que irrumpía en la historia a través del despertar de su conciencia, buscando la reivindicación de la humanidad.[59] La humanidad, en su perspectiva, no será una, sino muchas (Cf, Hardt & Negri, 2005, p. 135), ya que la Naturaleza, como semejanza de Dios, es vasta evidencia de humanidad, incluso antes de la llegada de los conquistadores, frente a los cuales cuestionará: "¿por qué desnudaban sus espadas los antiguos Cristianos para defender el Evangelio?" (Lame, 1971, p. 81).

Su complejidad sincrética aumenta cuando relaciona al Dios cristiano con el Dios Sol, en un palimpsesto donde afirma simultánea y paralelamente tanto su condición indígena como su condición católica. De este modo, también enuncia a la naturaleza como la Virgen, como la Madre Naturaleza; otras como "Ollo", antigua sacerdotisa indígena de la verdad. Su relato muestra cómo supera su condición de *terrajero*, nacido en la parcialidad de Tierradentro, Cauca, para constituirse en un defensor de su raza, descrito a través de figuras alegóricas de Sabiduría como el "Cóndor", el "Coloso", el "Águila" (pp. 65, 8, 21), en donde, a través de las leyes cristianas, guías de su entendimiento del derecho, se buscará evidenciar cómo ha sido su lucha por ser él mismo su propio abogado en "108 veces" (p. 35) donde lo encarcelaron en el Departamento del Tolima.

Dentro de su perspectiva de *comunidad* indígena, esto es, en la lucha por el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, serán las buenas acciones, la ayuda al prójimo, la verdad y la justicia, las herramientas que destruirán la oscuridad de la ignorancia de los indígenas. Describirá alegóricamente su forma de organización política de una manera filosófica que en su entender, no será otro que la búsqueda de Dios a través de la liberación histórica de su raza oprimida desde el 12 de octubre de 1492. (Cf, CD/RAM, 1939f; CD/RAM, 1939h)

Otra arista que busca recodificar en su discurso sobre la civilización será la de la Genealogía de la Humanidad, es decir, la de los hijos de Dios. Resulta interesante cómo, a pesar de su ferviente catolicismo, describe la incapacidad de los "filósofos cristianos y paganos" para ver más allá de sus seres y encontrar el camino hacia el Cielo, el cual no es otro que hallar la verdad y la sabiduría a través del propio entendimiento de la virtud, es decir, de la perspectiva ética y moral del amor al prójimo en la vida presente. Tildará de "silogismo" (p. 74)

59 Compárese un memorial al Ministro de Agricultura: "¿Cuál es la timología (sic) de la palabra civilización? (…) esa Reina llamada civilización se encuentra en una cuna (…) [del] recién nacido (…) en el Portal de Belén, y que había sido anunciado por los Patriarcas y los Profetas de la antigüedad y que nació en el año 1001" (CD/RAM, 1934b)

que en el mito adánico no fue la serpiente la que trajo la condenación, sino fue la ignorancia la que trajo a ésta (p. 39), ya que la serpiente *per se* es hija de la Naturaleza; Lame irá más allá mostrando que la verdadera serpiente será la omisión histórica, por la ambición de riquezas del hombre blanco, de la unión del hombre con los animales, plantas y minerales, en su *realidad*. De ahí que, frente a la genealogía occidental del Indo como bisnieto de Noé, –cuyo significante como *indio* es el que el español le dio a los antiguos pobladores de América, como explicación de los límites de la habitabilidad del orbe, en la perspectiva eurocéntrica antes expuesta– (De Solórzano, 1610/2001, citado por Ariza, 2009, p. 73), la perspectiva lamista buscará entrever y superponer el protagonismo del indígena en la historia universal, ya que Lame se representará a sí mismo como *Noé*, es decir, él tendrá *"derecho a manejar todos los destinos de la humanidad"* (p. 95) mucho antes del acontecimiento de la Conquista Española, permitiéndole recodificar su perspectiva en lo que denomina como "Ley de la compensación" (p. 19), una especie de ley divina que permitirá reordenar, en el porvenir, el mundo de manera justa, esta vez, frente a los que han sufrido la tiranía: frente a los pobres, los dominados, como Jesús y como él:

> Una columna formará un puñado de indígenas el día de mañana para reivindicar sus derechos, como reivindicó Dios la humanidad, cuando la rescató de la tiranía del demonio. Así rescatará la raza indígena sus derechos en Colombia, y quedará el blanco de arrendatario del indígena. Y sucederá todo eso por el odio, por la mala administración de la justicia, por la envidia del blanco contra el indígena. Dirá el blanco al conocer mi obra: "Son bestialidades del indio Quintín Lame", porque el blanco me ha odiado y me odia de muerte; me ha calumniado; me ha jurado la calumnia contra mía ante Dios y los hombres; se ha reído y burlado de mí, haciéndome los gestos del demonio cuando no puede arrastrar el alma del hombre. (Lame, 1939/1987, p. 45)

De este modo, en su reflexión sobre su activismo político, abordó la perspectiva de la religión católica como una táctica discursiva que permite vislumbrar la justicia histórica indígena, reflejada, luego de siglos de sometimiento y dominación, a través de formas de resistencia como el Resguardo, el Sindicato y el Cabildo, con el objetivo de reactivar múltiples fuerzas de resistencia e ir más allá, y pensarse a sí mismo como el libertador que habían esperado los indígenas desde hacía mucho tiempo, estableciendo una analogía de su *ser como indígena*, con la figura de Jesús, quien se muestra justamente como una figura de resistencia. No obstante, su sujeto ético y político, que vislumbra

la novedad de su *acontecimiento*, se mostrará como parte de un movimiento de emergencia política propio de un cacique sin cacicazgos (Rappaport, 2000, p. 160), es decir, visibiliza su figura de autoridad y legitimidad como líder fundamental en los procesos de representación indígena en sus múltiples funciones designadas por sus semejantes a lo largo del territorio de departamentos del Tolima, Huila, Cauca y Nariño, como remembranza de los cacicazgos otorgados por la Corona Española y que recuperarán progresivamente para efectos sociopolíticos de participación ciudadana: El libertador (político-religioso), El Jefe (organizativo), el Apoderado General (jurídico-administrativo), el General (guerrero). Lame será un caudillo que entreverá de forma muy adelantada para su época, un discurso consistente de lucha indígena que, buscará constituirse, para la posteridad, como un discurso universal a favor de los derechos ciudadanos de las minorías, tal y como se viene estudiándolo en la actualidad.

Cierres y Aperturas

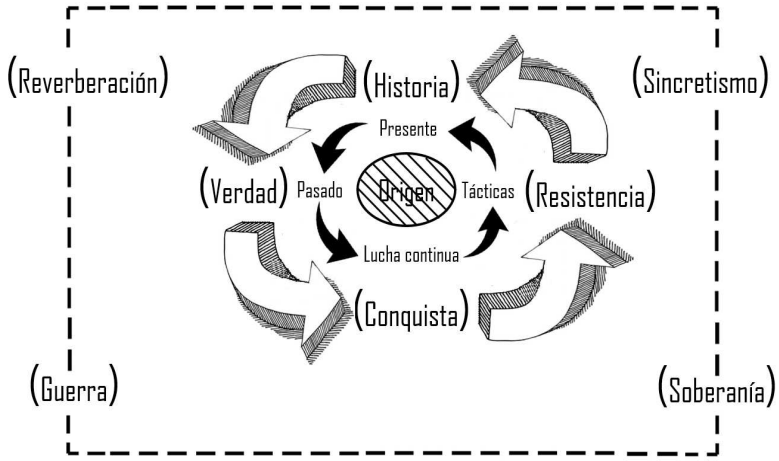
De acuerdo con el ejercicio genealógico que practicaron algunos integrantes del *Gran Resguardo de Ortega y Chaparral*, en cuya formación discursiva, fundada en diversos postulados de Manuel Quintín Lame, fue posible reconocer un proceso de *reverberación* histórica, esto es, una forma de traer al presente algunos *acontecimientos* que presentan su historia como un lugar de *olvido* de sí mismos, para evocar allí, a su vez, la presencia de fuerzas de resistencia que atraviesan su actualidad, con sus continuidades y discontinuidades emergentes, a raíz de discursos que son ajenos al *ser indígena* que pobló antes de la llegada de los españoles, pero que son apropiados hoy con el fin de desarrollar tácticas favorables al objetivo general de poderse organizar sociopolíticamente y gestionar su comunidad indígena a través de la defensa de los resguardos: forma de preservación de su vida. (Figura 6).

Suponiendo una situación de confluencia entre planos de realidad en el lugar de enunciación de un sujeto indígena, esto es, en la apuesta por desenmarañar varias fuerzas en conflicto con el objetivo de localizar algo parecido a su propia *historicidad*, –su protagonismo en la historia universal que los ha clasificado de una única manera–, es posible encontrar algunas estrategias, tales como la *reverberación*, en donde se evoca, desde su actualidad, un saber histórico-político sobre la *verdad*. Allí se buscó entrecruzar una reflexión sobre la *razón práctica* y la *conciencia* de manera que la identificación del indígena que habla es tanto la del individuo que razona como la del sujeto que actúa. Así, se reconoció una lucha constante a través de algo que se podría llamar *guerra*: entre indígenas que buscaron resistir a la dominación, sometimiento y evangelización

y, también, entre fuerzas de españoles que buscaban la aniquilación a esa resistencia para su futura pacificación y civilización.

En la construcción de aquella paz, se buscó erigir un saber jurídico-político de derecho de espada pero también, un discurso histórico-político de *soberanía*, como choque entre cosmovisiones del mundo distintas por disputas territoriales. Surgió allí una lucha por la legitimidad de la propiedad indígena; luego de su aniquilación y pacificación en combate, Coyaimas y Natagaimas reconocieron, a través de su sujeción al rey como soberano, una forma de gestión de sus territorios como eje de poder sociopolítico y económico.

Figura 6. Genealogía política de saberes indígenas en pensamiento y acción lamista.



Fuente: elaboración propia.

Con la independencia de Colombia, se acentuaron algunas discontinuidades como el despojo y parcelamiento de la "Gran Comunidad de Ortega y Chaparral"; asimismo, se acrecentó, desde 1621 hasta el presente, una tendencia hacia el *sincretismo*, como estrategia que permitió apropiarse de la ley, la lengua y la religión del blanco, para ir más allá que él y poder decirle algo nuevo aún con sus propias palabras, mostrándole el revés y la raíz de su civilización con la búsqueda de la legalidad, la construcción del sujeto ético a través de la organización de Cabildos y Sindicatos y la interpretación política de la justicia como algunas formas de resistencia que permiten pensar la emergencia de un movimiento político en muchos de sus discursos que aún siguen vigentes en los ejercicios reivindicatorios de indígenas que suelen luchar por sus derechos colectivos.

V

ANALÍTICA CRÍTICA:

Movimientos sociales indígenas en clave política. Alcances políticos del movimiento indígena en la actualidad. Reflexiones finales.

Alcances políticos del movimiento indígena en la actualidad

Se ha mostrado a lo largo de este texto cuáles han sido algunas particularidades del movimiento dirigido por Quintín Lame en el sur del Tolima a partir de la década de 1930, a raíz de su desplazamiento táctico que permite, de acuerdo con su accionar, considerarlo en términos de *resistencia*. Sus prácticas giraron alrededor de distintas fuerzas sociales, políticas, económicas y culturales, en cuyo devenir hicieron posible pensar y actuar este movimiento social en términos de emergencia política. Si bien se reconoció *formalmente* al Gran Resguardo de Ortega y Chaparral a principios de 1939, en la práctica los terratenientes, las autoridades locales y los encargados del gobierno central, los desconocieron, entre otras cosas, por considerarlos un impedimento para la producción latifundista de estas tierras de resguardo, por su representación del indígena en su carácter de menor de edad, –categorizados de este modo ante la Ley 89 de 1890–, así como también en su condición de no-indígenas para quienes se encargaban de revisar sus predios, pues eran indígenas que no actuaban como *salvajes* y que por encontrarse en pleno uso de razón, no estaban en condiciones de naturaleza propias del *resguardo* indígena. De esta manera, se actualizó *una verdad* sobre el indígena como alguien que está en las antípodas de la civilización y que es menester ayudar a *normalizar* para el uso pleno de sus facultades mentales.

Pese a ello, parece que en esta reivindicación emergió un discurso general contemporáneo sobre la identidad indígena que ha tenido sus continuidades y discontinuidades como alternativas de movilización política para la conquista de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos de las poblaciones más vulnerables de la sociedad colombiana. En otras palabras, una forma característica de discurso étnico se gestó, como dispositivo consti-

tuyente de sujetos políticos, alrededor de la defensa del territorio en el movimiento indígena de resistencia en el sur del Tolima liderado por Quintín Lame, tomándola, posteriormente, como referente principal al instrumentalizar sus prácticas discursivas que posibilitaron el surgimiento de algunas organizaciones indígenas en los años 70 del siglo XX y su posterior constitución en el discurso jurídico de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. En efecto, a lo largo de este trabajo se localizaron algunas cuestiones fundamentales que reforzaron esta emergencia política: **1.** La desobediencia a pagar terraje en predios de resguardos; **2.** La autonomía local a través de la figura *ancestral* de éstos; **3.** El ejercicio del poder soberano mediante la gestión gubernamental comunitaria de resguardos a través de cabildos indígenas; **4.** La difusión de tácticas de utilización de la ley como formas de resistencia autóctona; **5.** El reconocimiento de la historia colonial de sus ancestros puesta en práctica en el presente para desarrollar estrategias modernas de gestión territorial que vislumbren el porvenir de su consolidación como comunidades; **6.** El reconocimiento de identidades indígenas en perspectiva política, es decir, recuperación, ampliación y defensa del territorio de resguardos y, por último, **7.** Una concepción política de la justicia en clave histórica, gubernamental, jurídica y cultural. A partir de esta serie de demandas es menester dar cuenta, de manera heurística y con el ánimo de servir como soporte para posteriores discusiones, de algunos modos en que los movimientos sociales de resistencia –en el universo indígena colombiano–, han transitado hacia la conformación de movimiento(s) político(s) a través de algunos intersticios que permiten poner de relieve el modelo transversal producido a lo largo del segundo capítulo en relación con la formación discursiva retomada de las reivindicaciones lamistas y su encauzamiento como formas nuevas de ejercicio de *lo político*.

Pues bien, se procedió en primer lugar con la escala del *surgimiento* del movimiento social de resistencia. Como lo evidenciaron algunos postulados teóricos expuestos en el capítulo dos, un movimiento social surge en la sociedad civil de acuerdo a las escasas posibilidades que los sistemas sociopolíticos les brindan a los individuos para convertirse en ciudadanos que puedan participar de las decisiones públicas. En este sentido, el accionar de Quintín Lame, primero en el Cauca y luego en el sur del Tolima, particularmente en las zonas del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral en la década de 1930 albergó, alrededor de 7 regularidades discursivas enunciadas arriba, prácticas dirigidas a la conquista de los derechos indígenas hasta su muerte en 1967. Estas mostraron cómo se combatió contra, desde y a través de los postulados de una sociedad dominante que obnubiló las condiciones para que se diera un efectivo reconocimiento a los indígenas y su identidad reafirmada en su autonomía a través de la interpretación de la ley 89 de 1890 y preceptos éticos y morales católicos

puestos en juego con sus costumbres indígenas antiguas, como se evidenció en la idiosincrasia del líder Paéz. Acciones *ad hoc* como la conformación de cabildos, organizaciones de justicia como el Consejo Supremo de Indias, organizaciones comunitarias como el Sindicato Indígena Nacional, fueron algunas de las tácticas de resistencia empleadas con el fin de *solventar* su condición periférica de minorías *salvajes*, a la que estaban sujetos por ley 89 de 1890, por la tendencia a dividir los resguardos en las alianzas económicas y políticas locales y nacionales, y, sobre todo, por la escasa articulación entre los procesos de descentralización política, económica y administrativa que no permitía el sistema político erigido por la Constitución de 1886. La *resistencia* de estos indígenas lamistas fue la de abordar una estrategia sólida de recuperación de resguardos que permitiera la unidad política allí dónde no estaba conformada legalmente en los departamentos del Huila, Cauca, Tolima y Nariño, pero sin "cuestionar el actual sistema (…) [ni generar] una ruptura radical de las relaciones que los atan a la sociedad colombiana, (…) [sino pensándose] como colombianos y (…) [pidiendo el] reconocimiento de derechos como partes integrantes de Colombia." (Vasco, 2008, p. 382). Guardadas las proporciones, la resistencia aún sigue vigente para las comunidades autóctonas y es una forma de potenciamiento de las reivindicaciones actuales para la defensa de los derechos sociales, económicos, políticos y culturales de las poblaciones indígenas.

De este modo, las tácticas *de resistencia* utilizadas, como lo evidenciaron a lo largo de este trabajo sus principales postulados (historia, autonomía, legalidad, poder soberano, verdades morales, desobediencia indígena, justicia propia) estuvieron en el marco de la *defensa* del territorio, es decir, que actuaron solamente desde el campo de la sociedad civil aunque se proyectaran, en el porvenir, hacia los procesos sociopolíticos, al desear que su ejercicio de poder comunitario y local, hiciera parte de las representaciones del Congreso, pero en realidad no hubo un ejercicio concreto de transformación dirigido a viabilizar las condiciones que permitieran la emergencia de una sociedad nacional que los reconociera como locutores válidos de sus reclamos. Limitantes visibles en el accionar de Quintín Lame en el sur del Tolima.

Por ende, se pudo concebir que hasta aquí entró a jugar más la identidad cultural que la estrategia política que les permitiera constituirse en movimiento político o en partido político, pues era impensable aún esto y por tanto, lo que sí permitió fue debilitar la potencia del movimiento, en tanto que las fuerzas políticas (ideologías distintas, condición periférica en la toma de decisiones), las fuerzas económicas (producción latifundista frente a minifundista; búsqueda de modernización económica por los entes públicos), las fuerzas culturales (aculturación, estigmatización, analfabetismo) y las fuerzas

sociales (desigualdad, exclusión, falta de oportunidades, violencia política) no permitieron avanzar hacia una estrategia diferente.

Por su parte, algunas condiciones de emergencia permitieron avanzar en una estrategia que empezara a franquear el umbral estratégico desde la defensiva hacia la ofensiva, o lo que es lo mismo, que se dirigiera del *surgimiento* hacia la *transformación* del movimiento social de resistencia, ubicado en el complejo plano de los procesos sociopolíticos, que median tanto la sociedad civil como la esfera institucional, implicando, asimismo, desgarramientos internos y externos debido a conflictos económicos, sociales y culturales por la recuperación del territorio, por la gestión de las comunidades, por las condiciones difíciles de producción, pero a su vez, permitió una visibilidad de los procesos de la base social dirigidos hacia una unidad política en los procesos de representación social. Las prácticas discursivas lamistas cruzaron el umbral de formación discursiva de carácter regional cuya perpetuidad para las luchas indígenas buscará consolidarse *a fortiori* para quienes accedieron, a través de la oralidad y a través de los escritos del líder como de su principal repertorio de acción, para actualizar sus postulados.

El desplazamiento del accionar de los ejercicios reivindicatorios de Manuel Quintín Lame en el sur del Tolima –cuya codificación se constituyó en plataforma de lucha para organizaciones regionales como el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y el CRIT (Consejo Regional Indígena del Tolima)– permitió emerger el *despertar indígena* a partir de la década de 1970. Los 7 puntos básicos basados en la lucha de Quintín Lame cuya orientación política se organizó en torno al CRIC, "tienen la particularidad de que pueden ser asumidos por todos los grupos indígenas colombianos sin tener que constituir una forma organizativa específica" (Rojas, 2000, p. 82; Cfs. Theodosiadis, 2004, p. 80); actualmente se añadieron 3 más:

> **1.** Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas. **2.** Ampliar los resguardos. **3.** Fortalecer los cabildos Indígenas. **4.** No pagar terraje. **5.** Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación. **6.** Defender la Historia, la lengua y las costumbres indígenas. **7.** Formar profesores indígenas. **8.** Fortalecer las empresas económicas y comunitarias. **9.** Recuperar, Defender, Proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra. **10.** Defensa de la Familia. (Sitio web del CRIC, 2016)

De la experiencia del CRIC, surgirá, posteriormente, una organización análoga como lo es el CRIT (Consejo Regional Indígena del Tolima). Constituido a partir de la experiencia del CRIC en Toribío-Cauca el 6 de septiembre de 1971, –cuyos delegados del Tolima también asistieron–, el CRIT buscará retomar la lucha por el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, y su programa estará influenciado por la "resistencia liderada por Calarcá, Quintín Lame, Eutiquio Timoté, Belisario Tiqué y todos aquellos luchadores que en cada una de nuestras comunidades dejaron una esperanza y un camino" (CRIT, 1987, p. 29). Tendrá como objetivo primordial pero no exclusivo, "unificar los resguardos que se encontraban dispersos con la escritura número 657 registrada en la notaría cuarta de Bogotá el 4 de julio de 1917" (Roldán, 2016, p. 209), reconstituyendo, a su vez, los cabildos indígenas de Coyaima, Natagaima, Chaparral y Ortega.

Entre 1975 y 1982, surgió un amplio proceso de difusión entre ambas organizaciones a través del periódico *Unidad Indígena*, encargado de denunciar procesos de violencia de terratenientes contra líderes indígenas, convocar a reuniones de reafirmación de identidad, denuncia de ocupación de tierras de resguardos, dentro de lo que se conoció como el *Cabildo Indígena del sur del Tolima* en cabildos organizados en Ortega (1975), Natagaima (1976), Ortega (1977), Coyaima (1978). Estos encuentros darán lugar a la consolidación del programa definitivo del CRIT, constituido finalmente luego del primer Congreso convocado en el Resguardo Guatavita-Túa en 1982:

> (1) La Reconstitución y unificación de los Cabildos indígenas del Tolima. (2) La Recuperación de las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas. (3) La Recuperación de la cultura por la unidad, organización, tierra y autonomía. (4) El Estudio de la legislación para exigir su aplicación y la titulación colectiva en vez de familias, haciendo válidas las adjudicaciones a los cabildos. (5) Impulsar el trabajo comunitario en las tierras recuperadas e implementar las organizaciones económicas comunitarias. (6) Ejercer control sobre los recursos naturales de las comunidades indígenas. (7) Desarrollar un propio programa de salud y exigir la aplicación de la resolución 10013 de 1.981. (8) Desarrollar un programa propio de educación y exigir la aplicación del Decreto 1142 de 1.978. (9) Ejercer autonomía ante las entidades oficiales. (10) Fortalecer el movimiento indígena nacional con su propio trabajo. (CRIT, 1987, p. 28; Roldán, 2016, pp. 218-219)

El CRIT, como movimiento sociopolítico, u "organización gremial", buscará organizarse a partir de una concepción comunitaria de la política, pues para ellos, ésta significa "el derecho a participar y a decidir sobre el destino de nuestras comunidades y la solución de sus problemas" (CRIT, 1987, p. 46). En comparación con la meta primigenia aún no desarrollada en el movimiento lamista en la década de 1930 y décadas posteriores, –la interlocución entre el Gobierno y los representantes indígenas–, la interlocución del CRIT empezaba a dirigirse y a formarse a través de sus representantes en una herramienta estratégica de difusión de su agenda de movilización, por lo cual, vislumbra, aunque aún no en relación legitimada por el Estado, una organización que aún posee de fragilidades pero que ha comenzado a reunir a indígenas en el Tolima –y otros departamentos– para la búsqueda de intereses comunes de representación.

Por la misma época, tuvo lugar en el resguardo de Lomas de Hilarco, (Coyaima–Tolima) el "Primer Encuentro Indígena Nacional", el 12 de octubre de 1980, como respuesta a un proyecto de ley propuesto en el gobierno de Julio César Turbay (1978–1982), denominado "Estatuto Indígena", cuyo objetivo era privatizar los resguardos indígenas y acabar con los cabildos como forma de autogobierno, para reemplazarlos por las juntas de acción comunal. "La oposición a este estatuto unió diversas organizaciones indígenas y proporcionó un mayor ímpetu para la formación de un movimiento nacional" (Van Cott, 2005, p. 181). Allí se nombró una "coordinadora nacional indígena" que se encargaría de los preparativos para el primer Congreso Nacional Indígena Colombiano en 1982, propiciando las condiciones de emergencia, a nivel nacional, para la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia):

> La ONIC como proyecto político de carácter nacional, constituye hasta el momento la primera y única apuesta concertada y propia de los pueblos indígenas de Colombia, para hacerle frente a la defensa y protección de sus derechos especiales, colectivos y culturales, desde la unidad de acción organizativa y programática. El Primer Congreso Indígena Nacional que institucionalizó la Organización Nacional indígena de Colombia, fue celebrado en la Localidad de Bosa en febrero de 1982, y estuvo conformado por representantes del 90% de los pueblos indígenas colombianos y contó con la presencia de 12 delegaciones indígenas internacionales. Por primera vez en la historia nacional, dos mil quinientos delegados de los diferentes pueblos indígenas del país, se reunían para conversar sobre su pasado, presente y futuro; además para proponerle al Estado colombiano estrategias para la protección de la integralidad de sus identidades étnicas. (Sitio web de ONIC, 2016)

Tal fue su relevancia para las comunidades indígenas que en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, se le pidió a delegados de esta organización junto a desmovilizados de grupos armados –como el M-19 y el Movimiento Armado Quintín Lame– proponer dos representantes para las elecciones de Senado y uno para las elecciones de Cámara de Representantes, formalizándose otro de los objetivos del movimiento lamista. No obstante, al momento de constituirse en una fuerza política que permitiera la cohesión del movimiento indígena en partido político, se empezaron a evidenciar, en la arena política, algunas tendencias contrapuestas que evidencian la ruptura de la causa indígena dentro de la Organización: por un lado, "contribuyó a la creación de la Alianza Social Indígena (ASI), y, posteriormente, del Movimiento Indígena Colombiano MIC" (Laurent, 2012, p. 56).

Por estas divisiones internas, la ONIC renunciaría a su personería jurídica para seguir avanzando, como organización gestada desde la sociedad civil, en la proyección de diversas tendencias nacionales en la mayoría de los departamentos del país. Situándose así como movimiento sociopolítico, a la organización se le facilita una mayor autonomía para poder movilizarse y actúa con un repertorio más amplio de organización desde la sociedad civil hacia el sistema político, sin necesidad de ser cooptado por una fuerza política populista. Pero no ser cooptado no excluye conflictos entre la identidad de los indígenas, pues no todos poseen las mismas reivindicaciones étnicas. En este sentido, junto a Gros (2012), la identidad "parecería remitirnos menos a una esencia (…) que a una situación" (p. 68).

De este modo, el umbral de la *influencia* comenzó a franquearse toda vez que se reconoce, a través de la Constitución de 1991, a los indígenas como ciudadanos que pueden organizarse a partir de sus cabildos dentro de los territorios de resguardos, que habían luchado por tanto tiempo. Una esperanza en el proceso de reafirmación y visibilización de la identidad comenzó a vislumbrarse como un dispositivo de poder de representación para los futuros indígenas que habían hecho uso del proceso de *reverberación histórica* propia de Quintín Lame en sus discursos, así como de la instrumentalización del sistema jurídico especial, ahora, nacional.

Sin embargo, este punto de quiebre logrado es, quizá, uno de los más proclives a generar repliegues identitarios para la movilización de los indígenas, toda vez que se entra a un multiculturalismo constitucional que cambiará, en apariencia, su exclusión participativa. En apariencia, porque si bien se reconoció su inclusión jurídica dentro del cuerpo social de la totalidad de la nación de los colombianos, cabe preguntarse: ¿en qué medida esa reafirmación de indígenas, ahora como guardianes del medio ambiente, no es sino otra de las instrumentaciones que el Estado utiliza, desde época de la Colonia, la Repú-

blica y la actualidad para tornar soportable la aculturación de las comunidades en un territorio controlado, aislado y reproductor de diferenciación social que ahora torna la identidad negativa hacia una positiva de la etnicidad? En este sentido, nuestra actualidad no parece haber cambiado mucho:

> La diferencia esencial entre los indígenas y los demás ciudadanos es una idea que se remonta al pensamiento colonial. Que ahora dicha diferencia sea exaltada como algo positivo no supone una modificación en los elementos discursivos que conforman el régimen de la identidad indígena. (Ariza, 2009, p. 255)

De acuerdo con esta afirmación, lo único que cambió fueron los juicios valorativos ético y moral con los que se mide al indígena, sin cambiar realmente su contenido sino ponerlo en relación con una entronización del sistema jurídico a escala nacional e internacional que le permite considerar su situación de indígena en su *diferencia*. En efecto, esta parece ser la reivindicación de Lorenzo Muelas en la cual se pone de relieve su concepción humana del mundo:

> Por eso reclamamos el reconocimiento de la diversidad; y no se trata de una simple diversidad étnica, cultural, geográfica, psicológica o de costumbres, sino de algo más profundo, de una diferencia humana en términos reales, históricos, lingüísticos y de pensamiento; diversidad hasta en la concepción del mundo.[60] (Ariza, 2009, p. 255)

Dentro del régimen político que permite la constitución de 1991, se le proporciona un estatuto ciudadano *divergente* al indígena en tanto que sujeto:

> el derecho a autogobernarse bajo la forma de cabildo (o de otra autoridad propia de la comunidad) y, más generalmente, una serie de derechos particulares ligados al estatuto indígena: atención gratuita en los hospitales, educación bilingüe y bicultural, acceso gratuito a la universidad, exención del servicio militar y de los impuestos sobre la tierra, derecho a ser juzgado según sus usos y costumbres dentro del seno de la comunidad y, desde la Constitución de 1991, derecho a transferencias del presupuesto nacional, a una protección de su medio ambiente y a dos senadores indígenas elegidos por circunscripción electoral especial. (Gros, 2012, p. 64)

60 Exposición general del Constituyente Lorenzo Muelas Hurtado en la plenaria de la Asamblea Nacional Constituyente del 19 de febrero de 1991 (Gaceta Constitucional 19: 13) (Citado por Ariza, 2009, p. 255).

Esta situación transportada al sistema electoral, nos pone en relación con algunos acontecimientos bastante interesantes que ocurren en el marco de la circunscripción electoral especial indígena y que nos remiten con cuidado a las proclamas *de resistencia* del movimiento lamista que versaban sobre desconfiar de los partidos políticos como forma de representación indígena. Cabe destacar algunos ejemplos. Para el caso de la Alianza Social Indígena, (ASI), inscrita en 1994, Francisco Rojas Birri y Jesús Piñacué compitieron por la misma curul en el Senado. Se entró a competir *aparentemente* en el sistema político para – ¿representar? – a toda la comunidad indígena. ¿Pero todos los indígenas son iguales? ¿Son los mismos indígenas del sur del Tolima equivalentes a los de la Sierra Nevada de Santa Marta? Al parecer se tratan de muchas cuestiones a considerar como la etnia, la vestimenta, la forma de pensar, el territorio, el mayor o menor grado de autonomía, los procesos de mimetización dentro de la sociedad dominante, la capacidad de recuperación de resguardos y también de capacitación de sus comunidades. Este es uno de los retos al querer constituir un régimen de verdad *jurídica* sobre el indígena: el de pensar que todas las reivindicaciones son las mismas y que el indígena, tal y como se pensaba a principios del siglo XX, es un ser anacrónico que no pone en juego las formas de apropiación de la cultura del blanco, el mestizo o el occidental junto a sus formas tradicionales de concebir la política, la cultura, las formas de producción, entre otros.

En otra arista del juego electoral, el mismo dispositivo de representación indígena, que permite la circunscripción electoral especial, también permite la cooptación, por parte de una *fuerza política populista*, ajena a las bases sociales que permita escalonar, a través del voto de opinión y planteándose como alternativa a los partidos tradicionales, los puestos locales, departamentales y nacionales de representación. Por ejemplo, se destacan algunos casos como la doble candidatura presidencial para Navarro Wolf de la Alianza Democrática M-19 y vicepresidencial para Jesús Enrique Piñacué por la Alianza Social Indígena en 1994, como búsqueda conjunta de representación, sin embargo, no alcanzaron sino un 3.8 % de votación frente al 90% encabezado por los partidos tradicionales (Laurent, 1997, p. 75). Por su parte, la Alianza Social Indígena ganó la alcaldía de Bogotá con Antanas Mockus (2000) y Sergio Fajardo en Medellín (2003) así como su sucesor, Alonso Salazar (2007) (Laurent, 2012, p. 54). Ellas permiten reflexionar hasta qué punto se ha constituido la plataforma partidista para los indígenas en una estrategia de manipulación de políticos no-indígenas para influir en la opinión pública a través de un voto alternativo a las fuerzas políticas dominantes que, aunque permitan difundir la *causa* indígena, no necesariamente cuentan con el aval de los indígenas propiamente.

Siguiendo con la reflexión esbozada en el capítulo dos, el *movimiento social de resistencia* pasó a considerarse un *movimiento sociopolítico* de orden reformista, en la medida en que buscó cambios en la legislación actual, acceso a los procesos de representación política, reconocimiento de su historia de defensa indígena en espacios de derecho, reconocimiento de su autonomía territorial dentro de los resguardos. Todo apunta a creer en la posibilidad de gestionar el territorio desde arriba, pero la gestión comunitaria emerge –y emergió– desde abajo, desde la sociedad civil. Pero en realidad, ¿existe realmente la posibilidad de desarrollar una estrategia ofensiva que permita la organización de los indígenas en torno a un proyecto común nacional? ¿La participación política, que reconoció la Asamblea Nacional Constituyente, permea realmente la participación del cuerpo social de los indígenas en las comunidades colombianas? Trabajar *desde* la sociedad civil, ¿no posee el riesgo de la fragmentación del movimiento indígena en la actualidad? ¿Cómo funcionan, se disgregan, se relacionan la aculturación traslapada en los procesos multiculturalistas del Estado colombiano? Todas estas cuestiones con semilla de reflexión de lo expuesto en este análisis, quedan como interrogantes para ser abordadas posteriormente en nuevas eventualidades surgidas alrededor de la participación de las comunidades indígenas en el sistema político colombiano.

VI

CONCLUSIONES:

Reflexiones finales.

Los discursos de resistencia lamista propiciaron la concienciación de los indígenas en torno a su situación histórica de ocupación desde la Colonia. Han sido algunas de las constantes que perviven en el imaginario de los indígenas actualmente; no obstante, están permeadas por fuerzas de aculturación, atraso permanente, condiciones paupérrimas de producción agrícola, asimilación del indígena -en tanto que *salvaje* y no en tanto que ciudadano-, la interiorización de su condición étnica a través del resguardo como única fuente de existencia lo que no le permite trascender su condición hacia una estrategia ofensiva de búsqueda de participación política efectiva, de desarrollo social, económico y cultural por falta de articulación entre los procesos educativos, el potenciamiento de procesos de producción agrícola -en las condiciones de tecnificación del conocimiento- que hacen que ellos mismos se vean como seres que necesitan defender su condición antigua y no se habilitan para salir del círculo vicioso que ha posibilitado estigmatizarlos –por su atraso– a los ojos de los que de ellos buscan saber, conocer y discurrir para entrar en otros procesos que les permita irrumpir el silencio que se ha gestado por la violencia a la que han sido sometidos, lo cual hace que en sus sociedades poco cambie.

Aunque es innegable que se ha avanzado en cuanto a la organización política de sus comunidades, contando con organizaciones gremiales como el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), el CRIT (Consejo Regional Indígena del Tolima), la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) que han potenciado la acción *ad hoc* de las comunidades indígenas en Ortega y Chaparral a través de los Cabildos hacia una organización de alcance nacional, también es cierto que aún faltan formas que permitan visibilizar las dinámicas locales y enfocarlas hacia otras formas de organización de orden local, regional y nacional tales como la articulación y conformación de partidos políticos que permitan la organización indígena conjunta de manera mucho más expedita. En este sentido, parece diciente la forma en que la Constitución Política de 1991 permite la participación indígena a través de la asignación de curules en

el Congreso, mediando de manera *superficial* la situación de sub-representación a la que asisten los indígenas en la actualidad.

No obstante estos evidentes logros, ello no ha permeado los mecanismos de participación local hacia una gestión que permita ejercer un poder participativo que vehicule las escasas oportunidades que poseen en realidad las comunidades indígenas como agentes activos de la nación. Pareciera ser que su inclusión jurídica y constitucional como ciudadanos en realidad fue lograda gracias a su exclusión del cuerpo social que de alguna manera hace que se distingan de los demás ciudadanos colombianos y que por ello se *normalice* la situación política, cultural y económica en la cual se encuentran sumergidos, lo cual hace que su diferenciación aparezca como la ampliación de una brecha cada vez más insalvable, reconocible por el esencialismo distintivo entre indígenas de apariencia e indígenas auténticos. En este sentido, emerge como una paradoja la identidad: se los reconoce como parte integrante de la nación colombiana, pero los deja expuestos a una enculturación, es decir, conservar sus costumbres dentro del resguardo pero obligados a apropiarse de la cultura del *blanco* para poder entrar en relaciones igualitarias con él.

Esto reificó la representación y transformación del indígena a través de la estrategia del resguardo, ya que no le permitió *ser Otro* por fuera de éste sino como *bárbaro* (en la época colonial), como *salvaje* (en la época republicana regeneracionista) o como indígena *natural* (en la actual época de multiculturalismo). Estas máscaras erigen un *régimen de verdad* sobre el indígena como sujeto político de derechos colectivos, se asiste a la desaparición del indígena en cuanto *ser* que no puede desasirse de su condición diferente y que, aunque ahora se reafirma su identidad en oposición a épocas pasadas, el peligro de esta última máscara es la aceleración de la aculturación del indígena. También aparecen peligros tales como la fragmentación del movimiento indígena debido a móviles ideológicos al entrar, desde las nuevas reglas constitucionales de 1991, a la arena política y su instrumentalización, por parte de figuras oportunistas, de su discurso potenciador de identidades como dispositivo o estrategias que no siempre benefician a las comunidades autóctonas. Una de las cuestiones más complejas de analizar dentro de este entramado es la de la *identidad* que queda sujeta a sus distintas escalas locales, regionales, nacionales e internacionales que lo utilizan dentro de lógicas de poder como la integración regional, la descentralización político-administrativa del Estado, la difusión de los derechos humanos *universales*, la instrumentalización de su discurso a través de partidos políticos que no necesariamente se encuentran relacionados con los problemas de las bases, que hacen más difícil hablar de ella, dada la tendencia a *naturalizar* su situación específica.

A diferencia de lo que sucedía en las comunidades de resguardos movilizadas por Quintín Lame, las concepciones comunitarias se reinscriben en la Constitución Política de 1991 en la escala nacional. Ellas evidencian la exterioridad del sujeto frente al sujeto erigido por los discursos jurídicos que buscan su reconocimiento formal; la división de las mismas comunidades entre indígenas aparentes e indígenas auténticos y la instrumentalización de su identidad en espacios de alteridad que le permiten acceder a mejores recursos, obviando realmente la historia de los individuos que se erigen en sujetos para la ley, la política y la cultura. La integración del indígena en un régimen político que permita su competencia en el campo electoral desvía su potencialidad inicial de resistencia hacia la competencia por curules que no son reflejo informado del interés de representación real al que acuden las comunidades.

Igualmente, se percibe el fraccionamiento de las comunidades en torno a distintas fuerzas que confluyen en su devenir como sujetos anacrónicos que aún perviven en condiciones de naturaleza y que se encuentran maniatados al resguardo en tanto que sean reconocidos, en un orden cultural, como agentes de la conservación natural de la biodiversidad en un contexto de globalización y depredación no-ecológica. No obstante, también hace presente la generalización y esencialización del indígena en tanto que éste no puede salir de los regímenes que de él se crean las acciones positivas que lo reconocen como ciudadanos en un régimen diferencial de reconocimiento jurídico-político cuya emergencia étnica es objeto aún de diferenciación social, en cuanto que son agentes formales de la nación pero que en su diferencia son seres ambiguos que están entre la civilización y la naturaleza, entre la política y la gestión arcaica de sus territorios, entre la economía de pancoger y la economía de producción, por lo menos, industrial.

Por estas razones también se constata una exotización del indígena en el régimen multiculturalista: la gestión gubernamental exalta *positivamente* las diferencias poblacionales de los indígenas, formulando políticas públicas que intervengan en sus comunidades con el fin de reconocer a los indígenas que actúen en condiciones naturales para proveerles recursos a sus resguardos. El riesgo de este mecanismo se inscribe en que quienes revisan si ellos realmente son indígenas, en especial algunos antropólogos designados como peritos, poseen dentro de su imaginario la misma relación de salvajismo a la que han estado sujetos los indígenas en los *regímenes de verdad* descritos. La evidencia empírica del indígena a través del enfoque estatal lo verifica, identifica y legaliza –*negativamente*– para anclarlo en su interdicción por restricción a los territorios del resguardo, viviendo aun anacrónicamente sin considerar sus particularidades locales y culturales que se han transformado sincréticamente

debido a la acción de las concepciones occidentales de las cuales, guardadas las proporciones, son sujetos activos de derechos colectivos.

Estas son algunas constataciones del proceso investigativo en torno al movimiento social de resistencia dirigido por Manuel Quintín Lame Chantre en el sur del Tolima y sus posibles modos de constitución como movimiento político. Como se observa, dejan a su paso una dispersión enunciativa, evidencia de las particularidades que constituyen las prácticas discursivas, así como bastantes frentes de análisis que permiten considerar que este no es un proceso unívoco sino multidimensional que necesitará posteriores desarrollos, pero que abre un camino para considerar los intersticios entre movimientos sociales, movimientos políticos, partidos políticos y las formas participativas y de representación a escala local, regional y nacional entre las cuales se movilizan los ciudadanos en sociedades tan complejas como la colombiana.

Figura 7. Cabildo indígena en resguardo Guatavita-Túa. Ortega-Tolima.

Fuente: fotografía tomada durante reunión del Cabildo, con autorización del gobernador, en visita realizada por los investigadores al Resguardo Guatavita-Túa, en Ortega-Tolima.

REFERENCIAS

Aquino, S. T. de (1265/1786). *Tratado del Gobierno de los Príncipes del Angélico Doctor Santo Thomás de Aquino*. Madrid: Imprenta de Benito Cano. Traducido por Don Alonso Ordoñez das Seyjas y Tobar, Señor de San Payo.

Arias Murillo, F. (2010). *La emergencia del hombre en la formación de maestros en Colombia: segunda mitad del siglo XX*. Tesis para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud, Universidad de Manizales, Manizales, Colombia.

Ariza, L. J. (2009). *Derecho, saber e identidad indígena*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana.

Bartelson, J. (2010). "The Social Construction of Globality." En: *International Political Sociology*, 4, pp. 219-235.

Bobbio, N. (2010) *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castrillón Arboleda, D. (1973). *El indio Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo.

Castrillón Orrego, J. D. (2006). *Globalización y derechos indígenas: el caso de Colombia*. México, D. F.: Universidad Autónoma de México.

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). (2016). *Estructura organizativa. Plataforma de lucha*. Consultado el 10 de octubre de 2016 en: http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/

Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT). (1987). *Tercer Congreso del Consejo Regional Indígena del Tolima*. Ortega: CRIT.

Copérnico, N. (1543/1992). *On the Revolutions of the Heavenly Spheres*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

De las Casas, B. (1552). *Brevíssima relación de la destruyción delas Indias: colegida por el Obispo don fray Bartolomé de las Casas/o Casaus dela orden de Santo Domingo*. Sevilla: Imprenta de Sebastián Trugillo. Consultado el 8 de septiembre de 2016 en: https://archive.org/details/bub_gb_6PH0a5huHFAC

—. (1552/1875). *Historia de las Indias. Tomo I*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.

De las Casas, B. & J. G. de Sepúlveda. (1552). *Aquí se contiene una disputa/ o controversia: entre el Obispo don Fray Bartolomé de las Casas/ o Casaus/ Obispo que fue dela ciudad Real de Chiapa/ que es en las Indias/ parte de la nueva España: y el doctor Ginés de Sepúlveda Coronista del Emperador nuestro señor: sobre que el doctor contendía: que las conquistas delas Indias contra los Indios eran lícitas: y el obispo por el contrario defendió y afirmó aver sido y ser imposible no serlo: tiránicas/injustas e iniquas. La qual questión se ventiló y disputó en presencia de muchos letrados theologos y juristas en una congregación que mandó su magestad juntar el año de mil quinientos cincuenta en la villa de Valladolid*. Sevilla: Imprenta de Sebastián Trugillo. Consultado el 15 de octubre de 2016 en: https://archive.org/details/bub_gb_oW8HJVCl5jYC

De Solórzano Pereira, J. (1610/2001). *De indiarum iure*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Espinosa, M. (2007). "Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. En: Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales y Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

—. (2009). *La civilización montés: La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá D. C.: Universidad de los Andes.

Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. Bogotá D. C.: Siglo XXI.

—. (1988). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pretextos.

—. (1992). *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pretextos.

—. (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira. Traducción de Alfredo Tzveibel.

—. (1998). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. México D. F.: Siglo XXI.

—. (2010). *El orden del discurso*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores.

—. (2014). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Horacio Pons. 1a ed. 6a reimp.

García-Pelayo, M. (1949). "La teoría de la sociedad en Lorenz von Stein." En: *Revista de Estudios Políticos*, 47, pp. 43-90.

Gerlach, L. P., &: Hine, V. H. (1970). *People, power and change.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Gohn, M. da G. (2014). "A produ☒ão sobre movimentos sociais no Brasil no contexto da América Latina." En: *Política e sociedade*, 28 (13).

Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Guerra Rodríguez, C. (1997). "Hacia una sociología del sujeto: democracia y sociedad civil." En: Hugo Zemelman Guzmán & Emma León Vega (coords.) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Barcelona: Anthropos.

Hard, M. & A. Negri. (2005). *Imperio*. Barcelona-Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica y Editorial Paidós. 1a edición en la colección Surcos.

Jenkins, C. J. (1981). "Sociopolitical movements." En Samuel L. Long (ed.) *The Handbook of Political Behaviour: Volume 4*. Nueva York: Plenum Press.

Laurent, V. (1997). "Población indígena y participación política en Colombia". En: *Análisis político*, 31, pp. 65-84 (Versión digital). Consultado el 28 de octubre de 2016 en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/colombia/assets/own/analisis31.pdf

—. (2012). "Multiculturalismo a la colombiana y veinte años de movilización electoral indígena: circunscripciones especiales en la mira". En: *Análisis político*, 75, pp. 47-65.

Marx, K. (1852/1971). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ediciones Ariel. Segunda edición en castellano.

Mees, L. (1997). "¿Vino viejo en odres nuevos? Continuidades y discontinuidades en la historia de los movimientos sociales." En: *Historia Contemporánea*, 16, 219-253.

Melucci, A. (2010). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

Munck, G. L. (1995). "Algunos problemas conceptuales en el estudio de los movimientos sociales". En: *Revista Mexicana de Sociología*, 57 (3), pp. 17-40.

Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action*. Cambridge: Harvard University Press [(1992). *La lógica de la acción colectiva*. México: Limusa].

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (2016). *Nuestra historia*. Consultado el 10 de octubre de 2016 en: http://www.onic.org.co/onic/143-nuestra-historia

Ramos Rollón, M. L. (1997). "La dimensión política de los movimientos sociales: algunos problemas conceptuales." En: *Reis*, 79, pp. 247-263.

Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Traducción de José Ramón Jouvé Martín.

Raschke, J. (1994). "Sobre el concepto de movimiento social". En: *Zona Abierta*, 69, pp. 121-134.

Retamozo, M. (2010). "Movimientos sociales". En Villareal, E. & Martínez, V. H. (coord.): *(Pre) textos para el análisis político. Disciplinas, reglas y procesos*. México: Flacso México - Universidad Von Humboldt.

Roldán Zarazo, D. S. (2016). "El CRIT: el renacer Pijao". En: *Ciencia Política*, 11 (21), pp. 191-227.

Rojas, J. M. (2000). Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia. *Análisis político*, *41*, pp. 71-86.

Sandoval, C. (1996). "Módulo 4: Investigación cualitativa". En *Especialización en Teoría, Métodos y Técnicas de Investigación Social*. Bogotá: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES).

Salazar, G. (2012). *Movimientos sociales en Chile*. Santiago de Chile: Uqbar Editores.

Sepúlveda, J. G. de (1780/1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Pánuco: Fondo de Cultura Económica. 2a edición bilingüe en latín y en castellano a cargo de Marcelino Menéndez Pelayo con estudio introductorio de Manuel García-Pelayo.

Stein, L. von (1850/1964). *The History of the Social Movement in France, 1789-1850*. New Jersey: The Bedminster Press.

Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.

Taylor, S. J. & R. Bogdan. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Tello, P. (1986). "Aspectos históricos del resguardo indígena y su defensa a fines del siglo XIX e inicios del XX". En: *Revista de Antropología*. *2* (1), pp. 136-152 (Versión digital). Consultado el 7 de septiembre de 2016 en: http://antipoda.uniandes.edu.co/datos/pdf/descargar.php?f=./data/Rev_antigua/v02n1-2.pdf#page=136

—. (1987). "Lame y el Sur del Tolima." Ponencia Presentada al *VI Congreso de Historia de Colombia* realizado del 24 al 27 de noviembre de 1987 en la Universidad del Tolima. Ibagué: Colombia.

Theodosiadis, F. (2004). "Quintín Lame: ¿Brújula del pensamiento de resistencia autóctona?". En: Jaramillo, M. M., B. Osorio y Á. I. Robledo (Comps.). *Literatura y cultura. Narrativa colombiana del siglo XX. Vol. 3: Hibridez y Alteridades*. Bogotá: Biblioteca Virtual del Banco de la República.

Thoreau, H. D. (1994). *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid: Editorial Tecnos. Segunda edición en castellano.

Tilly, C. (1978). *From mobilization to revolution*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley.

Touraine, A. (1987). *El regreso del actor*. Buenos Aires: Eudeba.

—. (1997) ¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes. Brasil: Fondo de Cultura Económica.

—. (2002). *Crítica de la modernidad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

—. (2006). "Los movimientos sociales". En: *Revista Colombiana de Sociología*, (27), pp. 255-278.

Triana Antorveza, A. (1993). "Los resguardos indígenas del Sur del Tolima." En: *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Fr*ançois* Correa (ed.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Vasco Uribe, L. G. (2002). *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

—. (2008). "Quintín Lame: Resistencia y liberación". En: *Tabula Rasa*. (9), pp. 371-383.

Van Cott, D. L. (2005). *From Movements to Parties in Latin America: the evolution of ethnic politics*. Nueva York: Cambridge University Press.

Fuentes primarias.

Actas, certificados y constancias de la existencia del Sindicato y del Cabildo indígena.

CD/RAM. (Centro de Documentación Regional del Alto Magdalena). (1917). "Títulos de los Resguardos de Indígenas de Ortega y Chaparral protocolizados por Estanislao Caleño Yaguara el 4 de julio de 1917 por escritura pública 657 en Bogotá, Colombia." Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1934a) [01/10/1934]. "Acta No. 1 de constitución del Sindicato Indígena Nacional". Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1934b) [08/10/1934]. "Pliego de peticiones de las grandes comunidades de indígenas de Ortega y Chaparral-Departamento del Tolima. Quienes están representados hoy por un "Sindicato Indígena Nacional." Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1937a). [25/05/1937]. "Certificado de constitución del Cabildo indígena ante el Circuito de Purificación." Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1939b) [27/03/1939]. "Solicitud de los indígenas Timotées al Presidente del Cabildo indígena de Ortega" Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie:

Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1939c) [27/03/1939]. "Denuncia contra el Tesorero de Ortega por cobrar impuesto predial" Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1939d) [15/05/1939]. "Consulta al Ministerio de Economía (Bogotá) para la entrega de un lote a Manuel Quintín por su labor desde su llegada en 1922 hasta 31 de diciembre de 1939 y su posición firme frente al Cabildo" Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1939e) [04/09/1939]. "Solicitud de defensa al Ministro de Economía para que se reconozca la autoridad del Cabildo indígena dentro del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral-Fracción del Alto Ortega en Ortega-Tolima" Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1939f) [29/09/1939]. "Derecho de petición sobre por qué hasta el momento el Ministro de Economía desconoce el Cabildo de Indígenas del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral" Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1939g) [29/09/1939]. "Sobre la inspección ocular favorable que tuvieron los resguardos por parte de un representante de la Procuraduría General de la Nación." Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1939h) [29/09/1939]. "Apelación contra el auto de fecha 21 de noviembre de 1939." Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del

Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

—. (1987). Velandia Jagua, César Augusto & José del Carmen Buitrago Parra. "Figura 1. Mapa de algunas comunidades indígenas del sur del Tolima". En: CD/RAM (Centro de Documentación Regional del Alto Magdalena). Serie: Documentación Indígena del sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*. Es soporte de la siguiente investigación: Velandia Jagua, César Augusto & José del Carmen Buitrago Parra. (1994). "Etnia y Conflicto en el Sur del Tolima, 1950-1980." En: *MUSEOlógicas, Revista del Museo Antropológico*, 2, (2) pp. 5-90.

Memoriales dirigidos por Quintín Lame y sus colegas a las autoridades del país.

CD/RAM. (Centro de Documentación Regional del Alto Magdalena). (1935) [17/01/1935]. "Memorial dirigido por Manuel Quintín Lame al Ministro de Industrias". Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico - CD/RAM* (Centro de Documentación Regional del Alto Magdalena).

—. (1937b). [15/11/1937]. "Memorial dirigido por Manuel Quintín Lame al Ministro de Agricultura y Comercio". Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico - CD/RAM*.

—. (1938). [04/01/1938]. "Memorial dirigido por Manuel Quintín Lame al Ministro de Agricultura". Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36. En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico - CD/RAM* (Centro de Documentación Regional del Alto Magdalena).

Telegramas dirigidos a autoridades locales y nacionales.

—. (1939a) [22/02/1939]. "Telegrama al Ministerio de Agricultura" Caja No. 2. No. Legajos: 18. Serie: Documentación Indígena del Sur del Tolima. Subserie: Documentos de Quintín Lame. No. Legajo: 34; No. Folios: 36.

En: *Archivo General de la Nación. Universidad del Tolima, Facultad de Educación: Museo Antropológico: CD/RAM*.

Crónicas, textos antiguos y raros.

Borja, Juan de. (s.f.). *Extracto de las cartas de relación de don Juan de Borja a la Corona Española*. Ibagué: Universidad del Tolima, Museo Antropológico. Centro de Documentación Regional del Alto Magdalena (CD/RAM). Serie: "Pijao. Bibliografía y Citas-Crónicas". Legajos 7. Folios 26.

Carlos II. (1774a). *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*. Madrid: Andrés Ortega, imprenta del rey. Tomo I. Consultado el 7 de junio de 2016 en: https://archive.org/details/recopilaciondele01spai_0

—. (1774b). *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*. Madrid: Andrés Ortega, imprenta del rey. Tomo II. Consultado el 7 de junio de 2016 en: https://archive.org/stream/recopilacindel02unseguat#page/n0/mode/2up

Lame Chantré, Manuel Quintín. (1939/1971). *En defensa de mi raza*. Bogotá: Comité de defensa del indio.

—. (1939/1987). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas.* Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia.

Rodríguez Freyle, Juan (1636/1859).*Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada de las Indias Occidentales del Mar Océano, y Fundación de la ciudad de Santafé de Bogotá, primera de este reino donde se fundó la Real Audiencia y Cancillería, siendo la cabeza se hizo su arzobispado*. Bogotá: Imprenta de Pizano i Pérez.

Simón, Fr. Pedro. (1627/1892a). *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Tercera parte, Tomo IV. Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas.

—. (1627/1892b). *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Tercera parte, Tomo V. Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas.

Fuentes orales.

Entrevista 1 (confidencial). (2016, 8 de julio de). Miembro perteneciente al resguardo Vuelta el' Río (Ortega, Tolima). [Grabación personal en formato Mp3]. 20 min. Ibagué, Tolima: Colombia.

Entrevista 2 (confidencial). (2016, 27 de agosto de). Miembro perteneciente al resguardo Guatavita-Túa. [Grabación personal en formato Mp3]. 31 min. Ortega, Tolima: Colombia.

Entrevista 3 (confidencial). (2016, 27 de agosto de). Miembro perteneciente al resguardo Guatavita-Túa. [Grabación personal en formato Mp3]. 27 min. Ortega, Tolima: Colombia.

Entrevista 4 (confidencial). (2016, 27 de agosto de). Miembro perteneciente al resguardo Guatavita-Túa. [Grabación personal en formato Mp3]. 45 min. Ortega, Tolima: Colombia.

Velandia Jagua, César Augusto & José del Carmen Buitrago Parra (Entrevistadores) y Ducuara, Escolástico (Entrevistado). (1987a, 26 de septiembre de). *Problema Indígena*. [Entrevista transcrita]. Casete N° 1 (60 min). Yaguara; Chaparral, Tolima: Colombia. En: CD/RAM (Centro de Documentación Regional del Alto Magdalena). Serie: Documentación auditiva. Numeración: Cassettes 34. Museo Antropológico. Universidad del Tolima. Ibagué, Tolima: Colombia. Es soporte de la siguiente investigación: Velandia Jagua, César Augusto & José del Carmen Buitrago Parra. (1994). "Etnia y Conflicto en el Sur del Tolima, 1950-1980." En: *MUSEOlógicas, Revista del Museo Antropológico*, 2, (2) pp. 5-90.

—. (1987b, 26 de septiembre de). [Entrevista transcrita]. *Problema Indígena*. Casete N° 2 (60 min). Yaguara; Chaparral, Tolima: Colombia. En: CD/RAM (Centro de Documentación Regional del Alto Magdalena). Serie: Documentación auditiva. Numeración: Cassettes 34. Museo Antropológico. Universidad del Tolima. Ibagué, Tolima: Colombia. Es soporte de la siguiente investigación: Velandia Jagua, César Augusto & José del Carmen Buitrago Parra. (1994). "Etnia y Conflicto en el Sur del Tolima, 1950-1980." En: *MUSEOlógicas, Revista del Museo Antropológico*, 2, (2) pp. 5-90.

—. (1987c, 26 de septiembre de). [Entrevista transcrita]. *Problema Indígena*. Casete N° 3 (20 min, Lado A). Yaguara; Chaparral, Tolima: Colombia. En: CD/RAM (Centro de Documentación Regional del Alto Magdalena). Serie: Documentación auditiva. Numeración: Cassettes 34. Museo Antropológico. Universidad del Tolima. Ibagué, Tolima: Colombia. Es soporte de la siguiente investigación: Velandia Jagua, César Augusto & José del Carmen Buitrago Parra. (1994). "Etnia y Conflicto en el Sur del Tolima, 1950-1980." En: *MUSEOlógicas, Revista del Museo Antropológico*, 2, (2) pp. 5-90.

Escritos, notas periodísticas y comunicaciones personales relacionados con el pensamiento del movimiento indígena liderado por Manuel Quintín Lame.

Ministerio de Cultura. (2010a). "Carta dirigida a sus hermanos Gregorio Nacianceno Lame e Ignacio Lame, 11 de enero de 1915: Manuel Quin-

tín Lame". En: Sánchez Gutiérrez, Enrique & Hernán Molina Echeverri (comps.). (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena contemporáneo*. (pp. 58-61). Bogotá: Ministerio de Cultura.

—. (2010b). "Luz indígena en Colombia: Manuel Quintín Lame". En: Sánchez Gutiérrez, Enrique & Hernán Molina Echeverri (comps.). *Documentos para la historia del movimiento indígena contemporáneo*. (pp. 36-45). Bogotá: Ministerio de Cultura.

—. (2010c). "Circular del primero de mayo de 1916: Manuel Quintín Lame". En: Sánchez Gutiérrez, Enrique & Hernán Molina Echeverri (comps.). (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena contemporáneo*. (pp. 46-50). Bogotá: Ministerio de Cultura.

—. (2010d). "Nota periodística del 2 de junio de 1916: Manuel Quintín Lame". En: Sánchez Gutiérrez, Enrique & Hernán Molina Echeverri (comps.). (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena contemporáneo*. (pp. 51-53). Bogotá: Ministerio de Cultura.

—. (2010e). "Nota periodística del 9 de junio de 1916, *El Cauca Liberal*: Manuel Quintín Lame". En: Sánchez Gutiérrez, Enrique & Hernán Molina Echeverri (comps.). (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena contemporáneo*. (pp. 54-57). Bogotá: Ministerio de Cultura.

—. (2010f). "El derecho de la mujer indígena en Colombia: manifiesto de catorce mil mujeres lamistas: Manuel Quintín Lame". En: Sánchez Gutiérrez, Enrique & Hernán Molina Echeverri (comps.). (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena contemporáneo*. (pp. 29-35). Bogotá: Ministerio de Cultura.

—. (2010g). "Decreto del 20 de mayo de 1820 [mediante el cual se dictan normas para establecer en sus derechos a los indígenas y para fomentar su progreso económico y educación]: Simón Bolívar". En: Sánchez Gutiérrez, Enrique & Hernán Molina Echeverri (comps.). (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena contemporáneo*. (pp. 395-397). Bogotá: Ministerio de Cultura.

Anexos

Anexo A: Guía de entrevista semi-estructurada para los informantes sobre el Movimiento social liderado por Quintín Lame en el sur del Tolima.

Señor (a) gracias por aceptar conversar conmigo acerca de su conocimiento y participación en el Movimiento social/político Quintín Lame. Es importante aclarar que la información que usted tiene a bien propiciarnos tiene como finalidad acompañar, de manera lo más fidedigna posible, el desarrollo de la investigación que venimos desarrollando con el aval de la Universidad del Tolima. De igual modo es nuestro deber informarle que sus declaraciones se utilizarán única y exclusivamente con fines académicos y de formación y que se ha de preservar la confidencialidad de sus declaraciones.

Señor (a)

*¿Querría usted contarnos en qué consistía el Movimiento Social Quintín Lame?

*¿Hay algo especial que usted quisiera resaltar?

*¿Qué se proponía el Movimiento Quintín Lame?

*¿Podría contarnos cómo estaba organizado?

*¿Había alguna distinción jerárquica?

*¿Cómo considera usted que se realizaba el liderazgo en el movimiento?

*¿Quiénes participaban del movimiento?

*Relátenos algunos de los logros que usted considera que fueron alcanzados por el movimiento Quintín Lame.

*¿Había conflictos dentro del movimiento? ¿De qué clase?

*¿Cómo se resolvían los conflictos dentro del movimiento?

*¿Hubo disidencias dentro del movimiento?

*¿En qué momento el movimiento se volvió político?

*Cuando se volvió político: ¿Qué cambió?

*¿Cómo se produjo la lucha política del Movimiento Quintín Lame?

*¿Hay alguna experiencia que usted considere importante y nos quiera contar?

*¿Qué alcance social tuvo el movimiento político Quintín Lame?

*¿Cuáles eran las ideas de Quintín Lame?

*¿Cree que sus ideas siguen siendo válidas hoy?

*¿Hay algunos seguidores de Quintín Lame en la lucha política hoy?

*¿Se le ocurre algún eslogan que recoja la lucha social y política de Quintín Lame?

*¿Es usted miembro de algún Movimiento Quintín Lame?

*¿De qué modo es su participación? (Si es miembro)

*¿Recogen los movimientos fundados en Quintín Lame sus ideas sociales y políticas?

Anexo B: Acta de consentimiento informado

Yo……, con cédula número ……, miembro de la comunidad……., acepto participar voluntaria y anónimamente en la investigación _____ desarrollada por _____, de la Facultad de Ciencias Humanas y Artes de la Universidad del Tolima. Declaro haber sido informado/a de los objetivos y procedimientos del estudio y del tipo de participación que se me solicita. En relación a ello, acepto participar en una entrevista que se realizará en _____, en representación del Resguardo _____, jurisdicción del municipio de _____, departamento del Tolima.

Declaro además haber sido informado/a que la participación en este estudio no involucra ningún daño o peligro para mi salud física o mental, que es voluntaria y que puedo negarme a participar o dejar de participar en cualquier momento sin dar explicación alguna.

Declaro saber que la información provista será *confidencial y anónima*. Entiendo que la información será analizada por los investigadores en forma grupal y que no se podrán identificar las respuestas y opiniones de modo personal.

Por último, la información que se propicie será guardada y analizada por el equipo de investigación, asimismo resguardada por éste y sólo se utilizará en los trabajos propios de este estudio y de socialización académica con propósitos formativos.

Este documento se firma en dos ejemplares, quedando uno en poder de cada una de las partes: Nombre Participante _____Nombre Investigador_____

_____ _____

Firma: ……

Firma: ……

Fecha: ……

Fecha: ……..……

Cualquier pregunta que desee hacer durante el proceso de investigación podrá hacerla a la siguiente persona: *Profesor* _____, Universidad del Tolima, Celular: Correo electrónico: _____ Celular: Correo electrónico:

Esta edición consta de 300 ejemplares,
en su composición se utilizaron
caracteres Minion Pro 11/13,5 puntos,
formato de 16,5 x 24 centímetros,
páginas interiores en propaloffset beige 70 grs
y carátula en propalcote C2S 300 grs.
Se imprimió en diciembre de 2018
en los talleres de Panamericana Formas e Impresos S.A.
Bogotá, D. C., Colombia